

الوجيز في الأصول

تصنيف

العلامة سنان الدين يوسف بن حسين

الكرماستي الحنفي

(ت ٩٠٦هـ)



تحقيق ودراسة

مصطفى محمود الأزهري

دار ابن القيم

دار ابن عفان


الوجيز في الأصول

الطبعة الأولى

1429هـ ـ 2008 م

رقم الإيداع	2007 / 19183
الترقيم الدولي	977 - 375 - 080 - 9



دار ابن القيم للنشر والتوزيع

هاتف: ٤٣١٥٨٨٢ - فاكس: ٤٣١٨٨٩١

الرياض: ص.ب : ١٥٦٤٧١

الرمز البريدى: ١١٧٧٨

المملكة العربية السعودية

E-mail:ebnalqayyam@hotmail.com

دار ابن عفان للنشر والتوزيع

القاهرة: ١١ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر

ت: ٢٥٠٦٦٤٢٠ - محمول: ٠١٠١٥٨٣٦٢٦

الإدارة: الجيزة برج الأطباء أول شارع فيصل

تليفون ٣٥٦٩٣٦١٥ - تليفاكس: ٣٥٦٩٢٨٥٠ - ٣٣٢٥٥٨٢٠

ص.ب ٨بين السرايات

جمهورية مصر العربية

E-mail:ebnafan@yahool.com
E-mail:ebnaffan@hotmail.com

سلسلة رسائل أصولية (٣)



تصنيف

العلامة سنان الدين يوسف بن حسين الكرماستي الحنفي

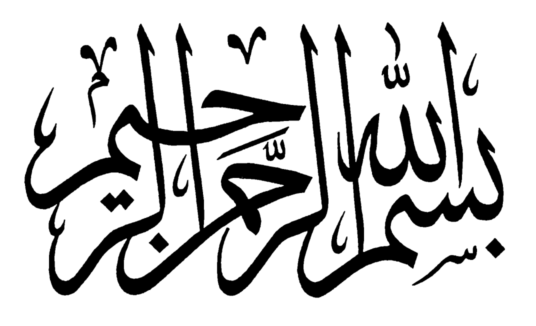
(ت ٩٠٦ هـ)

تحقيق ودراسة

مصطفى محمود الأزهري

دار ابن القيم

دار ابن عفان


بسم الله الرحمن الرحيم

مقـدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وخاتم النبيين، وإمام أئمة الدين، ورحمة الله للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الغُرّ الميامين.

وبعد:

فإن علم أصول الفقه الإسلامي من أجلّ العلوم العقلية قدرًا، ومن أعظم العلوم الشرعية مكانةً ونفعًا وأخطرها غاية وشرفًا؛ لأنه السبيل إلى التمكن والتضلع في درك أحكام الشريعة، وتلك غاية مرموقة لذا كانت الوسائل إليها من المنزلة بمكان مرموق مثلها.

إن علم الأصول: **هو الميزان العقلي الذي يضبط السبيل ويمهّده لمن يتولى مهمة استنباط الأحكام، ويعصمه من الشَّطط والخلل، وهو بسبيله إلى استثمار الأحكام الشرعية من أدلتها المفصلة.**

كما أن فن أصول الفقه - كما قلنا ونقول - لا يزال ولم يزل هو المنطق الإسلامي المُحْكَم الذي كان بمثابة الحافظ للدين وللعقل الفكري الإسلامي من الزيغ والضلال والتضليل في فهم مراد الله من منهجه التشريعي في «افعل ولا تفعل».

إن علم أصول الفقه يبين المنهج الذي سلكه الأئمة المجتهدون في الاستنباط والاجتهاد لتطمئن القلوب لعلمهم، وتزداد الثقة بهم، مع معرفة مَدْرك الإمام وأساس الاختلاف، وأن المجتهد يقصد وجه الله تعالى ويبتغي مرضاته دون أن يدفعه هوى جامح، أو مصلحة شخصية أو قصد مادي، أو منصب وجاه، وإن أتباع الأئمة يرغبون في معرفة أساس الاجتهاد عند الأئمة وكيفية وصولهم إلى الاستنباط، ولا يتمكنون من ذلك إلا بدراسة علم أصول

الفقه، وبذلك ينفون عن أنفسهم وصمة التقليد الأعمى للإمام[١] .

كما أن المعْنيَّ بالأحكام الشرعية لا غنى له عن هذا العلم، فإن المعْنيَّ بالقوانين الوضعية من محامٍ أو قاضٍ أو مدرس يحتاج هو الآخر إلى هذا العلم، لأن القواعد والأصول التي قررها علم الأصول مثل القياس وأصوله والقواعد الأصولية لتفسير النصوص وطرق دلالة الألفاظ والعبارات على معانيها ووجوه هذه الدلالة، وقواعد الترجيح بين الأدلة، كل ذلك وغيره تلزم الإحاطة به من قِبَلِ من يتصدى للقوانين الوضعية ويريد الوصول إلى تفسيرها ومعرفة ما انطوت عليه من أحكام[٢] .

والكتاب الذي بين أيدينا من ثمرات إحدى قرون العهد الإسلامي الغزير بالعطاء العلمي الزاخم، فهو لمؤلِّف من علماء أوائل القرن العاشر الهجري، وهو من أعلام المدرسة الحنفية الفقهية، ومعروف أن للأحناف طريقًا مميزًا في تدوين الأصول التي انبنى عليها استنباطهم الفقهي.

وتتمثل طريقة الحنفية أو (الفقهاء) في الاتجاه المتأثر بالفروع، اتجه فيه الباحثون إلى قواعد الأصول ليقيسوا بها فروع مذهبهم، ويثبتوا سلامتها بهذه المقاييس، وبذلك يصححون بها استنباطها ويتزودون بها في مقام الجدل والمناظرة، فكانت دراسة الأصول على ذلك النحو صورة لينابيع الفروع المذهبية وحججها[٣] .

والسبب في اللجوء إلى هذه الطريقة أن علماء الحنفية لم يعثروا على كتب في الأصول مِنْ وَضْعِ أئمتهم كما هو الشأن عند علماء الشافعية في «الرسالة»

---

(١) «علم أصول الفقه» للأستاذ الدكتور محمد الزحيلي، عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الشارقة - طبعة دار القلم - الإمارات العربية المتحدة - دبي (ص١٦).

(٢) «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور عبدالكريم زيدان - مؤسسة الرسالة - ص (١٣).

(٣) «أصول الفقه» للإمام محمد أبي زهرة - طبعة دار الفكر العربي - ص (١٨).

فبحثوا عن القواعد الأصولية في الفروع الفقهية باعتبار أنها لا بد أن تكون قائمة على أساس، وهذه الطريقة تكثر فيها الفروع الفقهية، وهي أقرب إلى الفقه، وأشبه بقواعد الفقه الكلية، وكانت للدفاع عن المذهب الذي ينتمي إليه مؤلف الكتاب، ويجعل من الأصول مقاييس مقرَّرة، ومؤكِّدة له، وليست حاكمة عليه(١).

والذي يعيش مع التراث الحنفي في الأصول يلحظ ثمارًا ناضجة ويانعة سببها الوعي التطبيقي المخدوم للفروع الفقهية، وفي ذلك يقول الإمام أبو زهرة:

«وهذه الطريقة التي سلكها الحنفية، وإن بدت في ظاهر الأمر عقيمة، أو قليلة الجدوى، لأنها دفاع عن مذهب معين، قد كان لها أثر في التفكير الفقهي عامة، وذلك لما يأتي:

(أ) - لأنها استنباط لأصول الاجتهاد، ومهما يكن الدافع إليها فهي تفكير فقهي، وقواعد مستقلة يمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد، وبالموازنة يمكن العقل السليم أن يصل إلى أقومها.

(ب) - ولأنها دراسة مطبقة في فروع، فهي ليست بحوثًا مجردة إنما هي بحوث كلية وقضايا عامة تطبق على فروع، فتستفيد الكليات من تلك الدراسة حياةً وقوةً.

(ج) - ولأن دراسة الأصول على ذلك النحو هي دراسة فقهية كلية مقارنة، ولا تكون فيه الموازنة بين الفروع، بل بين أصولها، فلا يهيم القارئ في جزئيات لا ضابط لها بل يتعمق في الكليات التي ضُبط بها استنباط الجزئيات.

(د) - وأن هذه الدراسة ضبط لجزئيات المذهب الذي درست كأصل له،

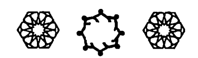
(١) «علم أصول الفقه» - محمد الزحيلي، ص (٤١-٤٢).

وبهذا الضبط تعرف طريق التخريج فيه وتفريع فروعه، واستخراج أحكام لمسائل قد تعرض لم تقع في عصر الأئمة، بحيث تكون الأحكام غير خارجة على مذهبهم؛ لأنه بمقتضى الأصول التي تضبط فروعهم، ولا شك أنه بذلك ينمو المذهب، وتتسع رحابه، ولا يقف العلماء عند جملة الأحكام المروية عن أئمة المذهب بل يوسعون ويقضون فيما يجدُّ من أحداث على طريقتهم(١).

وهذا الكتاب على إيجازه واقتضابه هامٌّ في بابه، مرتب في أبوابه، مساير لمنهج الأحناف في التقسيم والتبويب اللهم إلا في النذر اليسير، وهو يشير إلى مذهب الشافعي وأصحابه في معظم المسائل التي تعرض لها كما أشار المصنف الكرماستي في مقدمة كتابه قائلًا: «**فهذا ما قصده أضعف عباد الله يوسف بن حسين الكرماستي من تحرير أصول الحنفية مع الإشارة إلى أصول الشافعية، معرضًا عن الدليل والمثال إلا نادرًا فيما اشتد الحاجة إليه تسهيلًا للطالبين. .**».

لذا كان هذا السِّفر فريدًا في موضوعه وبابه، مفيدًا للطالب والباحث الراغبَيْنِ في سبر أغوار هذا العلم العتيق، والنهل من غزير فرائده وفوائده، فالله العليَّ الكبير نسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن يرصده نفعًا لعباده المؤمنين الباحثين عن الحق، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المحقِّق
٧ شوال ١٤٢٧هـ
٣٠ أكتوبر ٢٠٠٦م



(١) «أصول الفقه» - أبو زهرة - ص (١٩).

الإمام الكرماستي[1]

هو العلامة الفقيه القاضي سنان الدين يوسف بن حسين الكرماستي الرومي الحنفي، من أعلام استانبول، قرأ على خواجه زاده، وبرع في العلوم العربية والشرعية، واشتغل بالتدريس وتنقل في المدارس، ثم عَمِل بالقضاء حتى صار من أعلام قضاة استانبول، عُيِّن قاضيًا بمدينة بَرْسا، ثم بمدينة القسطنطينية، وكان في قضائه مَرْضِيَّ السيرة، محمود الطريقة، سيفًا من سيوف الله، لا يخاف في الله لومة لائم.

صنَّف عِدَّةً من التصانيف المحقَّقة منها:

١- أقدار واهب القدر في المعاني والبيان.

٢- البيان في شرح التبيان.

٣- التبيان في المعاني والبيان.

٤- تعليقة على شرح المواقف في النبوات.

٥- حاشية على حاشية السيد للمطول.

٦- حاشية على مختصر المعاني.

٧- الحماية في شرح الوقاية.

٨- رسالة في الجهاد.

٩- رسالة في الرَّهن.

١٠- رسالة في الوقف.

١١- زبدة الفصول في علم الأصول.

---

(١) انظر ترجمته: «شذرات الذهب» (٧/ ٣٦٥)، «كشف الظنون» (٢/ ٩٥٤)، «هدية العارفين» (٢/ ٥٦٣).

١٢- شرح الهداية.

١٣- كتاب الوقف.

١٤- المختار في المعاني والبيان.

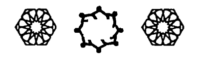
١٥- المدارك الأصلية إلى المقاصد الفرعية.

١٦- المنتخب من التبيان.

١٧- الوجيز في أصول الفقه- وهو اختصار زبدة الفصول- وهو كتابنا هذا.

١٨- هداية المرام في علم الكلام.

توفي الكرماستي بمدينة القسطنطينية سنة ست وتسعمائة ٩٠٦هـ، ودفن بجانب مكتبه الذي بناه عند جامع السلطان محمد خان.



وصف الأصول الخطية

وقد اعتمدنا في إخراج هذا الكتاب على أصلين خطيين أحدهما موجز والآخر شرح مفصل، أما الأصل الأول: فهو أصل هذا الكتاب الذي بين أيدينا وهو «الوجيز في الأصول» ونسخته الخطية من محفوظات مكتبة سمو الأمير فاروق بسوهاج ورقم النسخة فيها (٢٤ أصول)، وقد حصلنا على صورة منها من المقتنيات المصورة لمعهد المخطوطات العربية ورقم المخطوط فيه (١٢٥- أصول)، ورمزت لها بالحرف (أ).

أما الأصل الثاني: فهو الأصل المفصل الشارح للوجيز ويسمى «زبدة الوصول إلى علم الأصول»، أو «زبدة الفصول في علم الوصول»، أو «زبدة الوصول إلى عمدة الأصول» وهو لنفس مؤلفنا الكرماستي الحنفي، والنسخة الخطية لهذا الأصل تقع مع نسخة الأصل الأول في مجموع خطي واحد برقم واحد وهو (٢٤ أصول - مكتبة سوهاج) - (١٢٥ - أصول معهد المخطوطات)، ورمزت لها بالحرف (ب).

والمجموع المؤلف من نسخة «الوجيز في الأصول»، ونسخة «الزبدة» من منسوخات سنة ٩١٨هـ بخط عادي واضح، خالٍ من السقوط والخروم، وأيضًا خالٍ من التحريفات والتصحيفات والأخطاء النحوية، تم نسخ هذا المجموع على يد مصطفى بن يعقوب بن زكريا بن عبدالله، وحواشي الأصلين مليئة بالتعليقات والفوائد والشروح التي علقها طلبة العلم أفدنا من بعضها، كما استفدنا كثيرًا من الأصل الثاني المفصل «زبدة الوصول» حيث استفاض فيه المصنف ذكرًا لأمثلة في الفروع الفقهية التي يخرجها على أصوله الكلية، كما شرح فيه كثيرًا من العبارات والإيماءات المختصرة التي أوجزها في كتابه «الوجيز» - نسأل الله أن ييسر لنا إخراج كتاب الزبدة - في القريب إن شاء الله.

كما اعتمدت أيضًا على نسخة دار الكتب القومية، والتي تحمل رقم (١١٧- أصول تيمور)، ورقم الميكروفيلم (١٧٨٥٦).

ويضم كتاب الوجيز إحدى وستين ورقة تمثل من المجموع من ص (١) إلى ص ١١٧، ويضم كتاب الزبدة باقي المجموع أي من ص ١١٨ إلى ص ٢٨٥ .

وهي تبلغ ثلاثًا وثمانين ورقة.

عمل التحقيق:

١- قمت بنسخ المخطوط ومعارضته على الأصل الخطي المشروح الذي أشرنا إليه سابقًا.

وحاولت إخراج النصِّ بما يغلب على الظن أنه النص الذي كتبه المؤلف وارتضاه، وما كان من زيادات نقلتها بنصها من الأصل المشروح «زبدة الفصول» ووضعتها بين معكوفتين [ ].

٢- خرجت بعض العبارات والمسائل المقتضبة المستغلقة من بعض أصول الأحناف المعتبرة وغيرهم تكميلًا للفائدة وتتميمًا للمنفعة، وحاولت قدر الإمكان العزوف عن الشرح والتفصيل والتخريج في كثير من مسائل الكتاب؛ لأن أكثرها تخريجات فرعية على أصولهم المعتبرة، وتقسيمات اصطلاحية خاصة بطريقة الأحناف في تدوينهم للأصول.

٢- قدمت للكتاب بمقدمة تبين فائدة علم أصول الفقه وأهميته القصوى للعقلية الإسلامية الشرعية وللمجتهد الفقهي، ثم عَرَّفتُ طريقة الأحناف في التصنيف في علم الأصول، ومدى تأثيرها في التفكير الفقهي عند المحققين، ثم تلوت ذلك بترجمة موجزة للإمام سنان الدين الكرماستي.

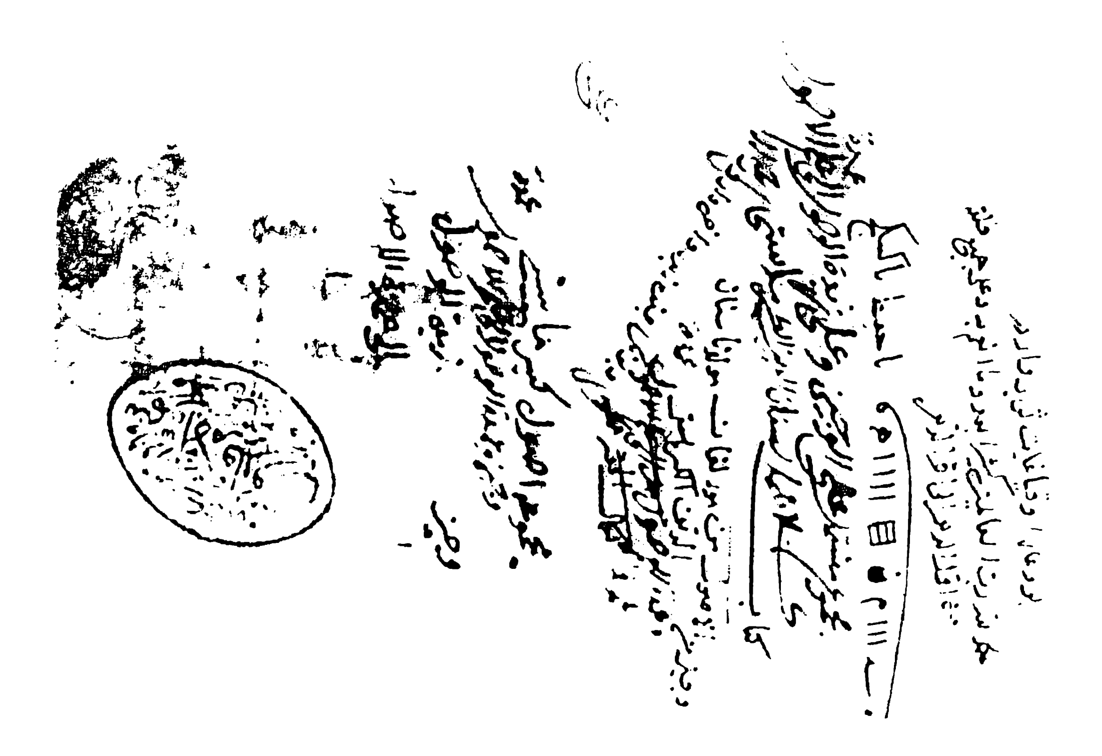
٣- عرَّفنا بالأصول الخطية التي اعتمدنا عليها في إصدار هذا السفر الفريد، وعملنا في التحقيق حتى يخرج الكتاب للنور.

ونسأل الله أخيرًا أن يجعله عملًا مخلصًا مقبولًا ، وأن يهب لنا فيه ثوابًا مجزولًا، ونفعًا مأمولًا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مصطفى محمود الأزهري

صور الأصول الخطية المعتمدة في التحقيق



صورة لوحة الغلاف من النسخة (أ)

صورة الورقة الأولى من النسخة (أ)

صورة الورقة الأخيرة من النسخة (أ)

صورة الورقة الأولى من النسخة (ب)

صورة الورقة الأخيرة من النسخة (ب)

النص المحقَّق

الْوجِيزُ فيْ الأُصُوْلِ

تصنيف

العلامة سنان الدين يوسف بن حسين الحنفي

الكرماستي ت ٩٠٦هـ



﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾



نحمد الله على ما هدانا إليه من أصول الأحكام، ونصلي على نبينا محمد سيد الأنام، وعلى آله وأصحابه هداة الإسلام وبعد:

فهذا ما قصده أضعف عباد الله يوسف بن حسين الكرماستي عفى الله عنه وعن كافة المسلمين من تحرير أصول الحنفية مع الإشارة إلى أصول الشافعية، معرضًا عن الدليل والمثال إلا نادرًا فيما اشتد الحاجة إليه؛ تسهيلًا للطالبين لثواب رب العالمين، وسماه عند اختتامه بلطفه تعالى: وجيزًا، ونسأله أن يجعله بالقبول جديرًا، ورتبته على عشرة مراصد:

المرصد الأول:

في **المقدمة**: وهي في حدِّ **أصول الفقه** لقبًا لعِلْم مخصوص: وهو أنه علم يتمكن به من معرفة الأحكام الفرعية من الأدلة التفصيلية، ومضافًا إلى الفقه: وهو ما يستند إليه الفقه من المقدمات الكلية من حيث حصول الاقتدار [٢/أ] بها عليه، وقيل: من الأدلة الأربعة الشرعية للأحكام الفرعية العملية(١).

والفقه: عبارة عن التمكن الحاصل بها من معرفة الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية... وفي فائدته وهي المعرفة المذكورة، وفي موضوعه وهو الكتاب والسنة والإجماع من حيث استناد الأحكام الشرعية الفرعية إليها واستنباطها منها(٢).

---

(١) انظر: «الحدود للباجي ص(٣٥)، «تيسير التحرير» لابن الهمام (١/ ١١)، «شرح الكوكب المنير» (١/ ٤١)، «البحر المحيط» للزركشي (١/ ٢١)، «روضة الناظر» لابن قدامة (٤). «شرح تنقيح الفصول» للقرافي ص(٢٠- ٢٣)؛ «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي (١/ ١٩- ٢٢)؛ «الإبهاج في شرح المنهاج» للسبكي (١/ ١٩- ٢٦).

(٢) قال الإمام الآمدي: «وأما موضوع أصول الفقه، فاعلم أن موضوع كل علم =

المرصد الثاني[1]:

في أن للعالم **صانعًا موجودًا واجبًا** لذاته، وإلا يلزم وجود الممكن بلا إيجاد؛ لأن الإيجاد تالي الوجود، فإذ لا وجود له لا إيجاد له، **قديمًا** وإلا احتاج إلى محدِث فلا يكون صانعًا قادرًا؛ إذ لو كان موجبًا لزم الترجيح بلا مرجح في اختصاص المحدثات بأوقاتها لحصول الموجب في جميع الأوقات، أو لتسلسل الشروط الحادثة؛ لأن أثر الموجب لا يكون حادثًا إلا به.

عالمًا، لأن قصد القادر لا يتعلق بالمجهول.

حيًا، لأنها صفة تقتضي صحة العلم والقدرة أو هي عبارة عن صحتهما.

مريدًا وإلا [٢/ب] يلزم في تخصيص المقدور بوقت دون وقت تخصيص بلا مخصص.

سميعًا بصيرًا، لعلمه بالمسموعات والمبصرات.

متكلمًا لكونه مخبرًا آمرًا ناهيًا.

مرسلًا للرسل منزِّلًا للكتب مصدقًا إياهم بالمعجزات تصديقًا فعليًا بمنزلة التصديق القولي، وهم معصومون بعد الرسالة عن الصغائر المنفّرة عمدًا، وعن الكبيرة عمدًا، وعن تعمد الكذب في الأحكام وعماينافي مقتضى المعجزة.

= هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته، ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه، وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي، كانت هي موضوع علم الأصول.. وأما غاية علم الأصول، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية» «الإحكام» (١/ ٢١).

(١) تكلم المصنف في هذا المرصد عن أصل الأصول الكلامية؛ وهو إثبات وجود الصانع الخالق، وهو مبحث ركني من مباحث علم الأصول؛ إذ يقرر محققو هذا العلم أنّه ينبني في الأساس على ثلاثة علوم أساسية: علم الفقه بالأحكام والفروع، وعلم اللغة العربية ولسان العرب، وعلم الكلام.

المرصد الثالث:
في مباحث تتعلق بالعربية:

المبحث الأول

في الحقيقة والمجاز والصريح والكناية:

الحقيقة[١]: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب، وهي: لغوية، وشرعية، وعرفية، والمشتق عند وجود المشتق منه حقيقة اتفاقًا، وقبله مجاز اتفاقًا، وبعد وجوده مختلف فيه.

ولا يجوز إثبات اللغة بالقياس، وتعرف بالتواتر وبالآحاد، وحكم الحقيقة ثبوت الموضوع له، وسقوط المجاز عند إمكان الحقيقة.

والمجاز[٢]: هو اللفظ المستعمل [٣/أ] في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب بالعلاقة والقرينة المانعة عن إرادة الحقيقة (ما وضع له)، وهو لغوي، وشرعي، وعرفي، وينقسم إلى: مجاز مرسل علاقته غير المشابهة، وإلى استعارة علاقتها المشابهة.

والاستعارة مصرِّحة إن صُرِّح فيها اسمُ المستعار منه، ومكنية إن ذكر فيها اسم المستعار له، والمصرّحة تحقيقية إن تحقق معناه حسًا أو عقلًا، وتخيلية إن لم يتحقق.

---

(١) قال السرخسي في «الأصول» (١٣٤): «الحقيقة: اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم، مأخوذ من قولك: حق يحق فهو حق وحاق وحقيق، ولهذا يسمى أصلًا أيضًا؛ لأنه أصل فيما هو موضوع له»، انظر «المحصول» (١/ ١١٢)، «البحر المحيط» (٢/ ١٥٢)، «شرح الكوكب المنير» (١/ ١٤٩). «شرح الورقات للرملي» ص (٨٩).

(٢) قال السرخسي: «والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له، مفعل من جاز يجوز، سمي مجازًا لتعديه عن الموضع الذي وضع في الأصل له إلى غيره». «الأصول» (١٣٤)، انظر «المحصول» (١/ ٣٩٧)، «البحر المحيط» (٢/ ١٧٨)، «شرح الكوكب المنير» (١/ ١٥٤). «شرح الورقات للرملي» ص(٩٢).

والمصرحة أصلية إن كان اللفظ المستعار اسم جنس، وإلا تبعية.

وعلاقة المجاز المرسل إما السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي، أو الكلية والجزئية، أو الإطلاق والتقييد، أو العموم والخصوص، أو المجاورة أو الحلول أو البدلية أو اللزوم، أو اتصاف المجازي بالحقيقي فيما كان، أو فيما يؤول.

والمجاز لا يستلزم الحقيقة، وهو أقرب فيما دار بينه وبين المشترك وهو واقع في اللغة وفي القرآن[1] [٣/ب] وفيه ألفاظ معرَّبة وإن نفاه الأكثرون، وإنما يتصف اللفظ بالحقيقة والمجاز بعد الاستعمال، واتفاق الفقهاء على جواز التجوز في الألفاظ الشرعية إذا وجدت بينها الاتصالات المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي في الألفاظ الموضوعة.

ومن حكم المجاز: ثبوت ما أريد باللفظ خاصًا كان أو عامًّا خلافًا لبعض أصحاب الشافعي، ووجوب المصير إليه عند كون الحقيقة متعذرة أو مهجورة، وكونه خلفًا عن الحقيقة في حق التكلم عن أبي حنيفة رحمه الله، فلا يتوقف صحته على صحة الحقيقة وعدمها في الحكم، فلا يصح [مجازًا][2] ما لا يصح حقيقة.

---

(١) اختلف أهل العلم في وقوع المجاز في اللغة العربية على مذاهب:
أحدها: وهو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني المنع مطلقًا.
قال إمام الحرمين في التلخيص الذي اختصره من التقريب والإرشاد للقاضي: والظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه، وفيما علقه من خط ابن الصلاح أن أبا القاسم بن كج حكى عن أبي علي الفارسي إنكار المجاز.
والثاني: أنه غير واقع في القرآن، وواقع في غيره، وإليه ذهب بعض الحنابلة وطائفة من الرافضة، وحكي عن بعض المالكية، وأما أبو بكر بن داود الأصفهاني الظاهري، فالمشهور عنه أنه منع وقوعه في القرآن خاصة.
ومنهم من اختار المنع في القرآن والحديث.. والذي عليه جماهير العلماء أن المجاز واقع في القرآن والحديث وغيرهما.
انظر «الإحكام» للآمدي (١/ ٦٧)؛ «الإبهاج» للسبكي (١/٢٩٦- ٢٩٧).

(٢) وفي الأصل «مجاز» والصواب هو المثبت.

ومن حكم الحقيقة والمجاز معًا استحالة اجتماعهما مرادًا كل منها بلفظ واحد في وقت واحد عندنا[١] والمحققين[٢] من أصحاب الشافعي خلافًا له وعامة أصحابه، وما ظن من الجمع بينهما فمن باب عموم المجاز، وكون العبرة للحقيقة اتفاقًا عند استوائهما في الاستعمال [٤/أ] وأما عند أغلبية استعمال المجاز فالعبرة للحقيقة عند أبي حنيفة[٣]، وعندهما للمجاز، ثم الحقيقة تترك إلى المجاز بالعادة وبأن يتعذر الحقيقة فيه، وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة اللفظ في نفسه بأن ينبئ عن كمال بعض ما يتناوله وضعًا أو عن نقصانه بمأخذ اشتقاقه عند إطلاقه عنده، وعندهما ينصرف إلى الكامل كالمؤول، وبدلالة سياق الكلام وبدلالة محل الكلام.

وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معًا، كقوله لامرأته وهي أكبر سنًا منه، أو معروفة النسب: هذه بنتي فلا يثبت النسب حقيقة، ولا التحريم مجازًا[٤].

---

(١) قال السرخسي: «ومن أحكام الحقيقة والمجاز: أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مرادًا بحال؛ لأن الحقيقة أصل، والمجاز مستعار، ولا تصور لكون اللفظ الواحد مستعملًا في موضوعه مستعارًا في موضع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة» (١٣٦).

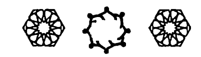
(٢) أي وعند المحققين، فالنصب عطفًا على الضمير المجرور بالإضافة في (عندنا).

(٣) انظر: «أصول السرخسي» ص (١٤٥).

(٤) يقول الإمام السرخسي في تقرير مكانة المجاز عند العرب: «وقد ظهر استحسان الناس للمجازات والاستعارات فوق استحسانهم للفظ الذي هو حقيقة عرفنا أنه ليس في هذه الاستعارة تقصير فيما هو المقصود، وأن للمجاز من العمل ما للحقيقة، وقولهم إن المجاز يكون للضرورة باطل؛ فإن المجاز موجود في كتاب الله تعالى، والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه العجز أو الضرورة، إلا أن التفاوت بين الحقيقة والمجاز في اللزوم والدوام، من حيث إن الحقيقة لا تحتمل النفي عن موضعها، والمجاز يحتمل ذلك، وهو العلامة في معرفة الفرق بينهما، فإن اسم الأب حقيقة للأب الأدنى؛ فلا يجوز نفيه عنه بحال، وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بأن يقال: إنه جد وليس بأب؛ ولهذا تترجح الحقيقة عند التعارض؛ لأنها ألزم وأدوم والمطلوب بكل كلمة عند الإطلاق ما هي موضوعة له في الأصل، فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز. . . «أصول السرخسي» (١٣٥).

والصريح(١): ما ظهر منه المراد ظهورًا تامًّا بالاستعمال، وحكمه: تعلق الحكم بعين الكلام ونفسه وقيامه مقام معناه، حتى استغنى عن العزيمة والنية. حقيقة كان أو مجازًا(٢).

والكناية: ما استتر المراد منه بالاستعمال، وحكمها: أن لا يجب العمل بها إلا بالنية، أو دلالة الحال حقيقة كانت أو مجازًا (٣)، فالأصل في الكلام هو الصريح، ويظهر التفاوت في الإقرار بالأسباب الموجبة [٤/ب] للعقوبة، فإنها لا توجبها إلا بالصريح(٤).



---

(١) انظر: فواتح الرحموت» (١/ ٢٢٦)، «التلويح على التوضيح» (١/ ٧٢) «أصول الأحكام» ص (٣٠٧)، «علم أصول الفقه» د. محمد الزحيلي ص (٢٢٥).

(٢) وذلك نحو لفظ الطلاق والعتاق، فإنه صريح فعلى أي وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف أو خبر كان موجبًا للحكم.

(٣) لأن في المراد بها معنى التردد، فلا تكون موجبة للحكم ما لم يزل ذلك التردد بدليل يقترن بها ، وعلى هذا سمى الفقهاء لفظ التحريم والبينونة من كنايات الطلاق. وهو مجاز في التسمية.

(٤) قال السرخسي: «الأصل في الكلام: الصريح لأنه موضوع للإفهام، والصريح هو التام في هذا المراد، فإن الكناية فيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المراد؛ ولهذا قلنا: إن ما يندرئ بالشبهات لا يثبت بالكناية، حتى إن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يصير مستوجبًا للعقوبة..

وذلك كما لو قال لغيره: اما أنا فلست بزانٍ، لا يلزمه حد القذف؛ لأنه تعريض وليس بتصريح بنسبته إلى الزنا فيكون قاصرًا في نفسه».

«الأصول» (١٤٨- ١٤٩)، «كشف الأسرار» (٢/ ٢٠٣)، «فواتح الرحموت» (١/ ٢٢٦)، «علم أصول الفقه» للدكتور محمد الزحيلي ص(٢٢٦).

المبحث الثاني

في
العام والخاص والمطلق والمقيد

والخاص: ما وضع لمعلوم واحدٍ أو متعددٍ محصور أو غير محصور، لكن غير مستغرق لما يصلح له بوضع واحد، وحكمه: أن يوجب تناول الحكم لما وضع له قطعًا بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل.

والعام: ما وضع وضعًا واحدًا لمتعَدد غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له، وحكمه: أن يوجب الحكم في كل ما تناوله قطعًا عند عامة أصحابنا، وظنًّا عند الشافعي[١] وأبي منصور، وسائر مشايخ سمرقند من أصحابنا، فعندنا لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ما لم يُخَصَّ بقطعي، وعندهم يجوز، فإذا تعارض العام والخاص في قدر ما تناولاه إن تأخر العام ينسخ الخاص عندنا، وإن تأخر الخاص تخصص العام موصولًا، وينسخه عندنا

---

(١) قال السرخسي: «وقال الشافعي: هو مجرى على عمومه موجب للحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص، فلا يوجب الحكم قطعًا، بل على تجوز أن يظهر معنى الخصوص فيه لقيام الدليل، بمنزلة القياس، فإنه يجب العمل به في الأحكام الشرعية لا على أن يكون مقطوعًا به، بل مع تجوز احتمال الخطأ فيه أو الغلط؛ ولهذا جوز تخصيص العام بالقياس ابتداء وبخبر الواحد، فقد جعل القياس وخبر الواحد الذي لا يوجب العلم قطعًا مقدمًا على موجب العام حتى جوز التخصيص بهما، وجعل الخاص أولى بالمصير إليه من العام..»: «الأصول» (١٠٤)، وفي تعريف الخاص والعام انظر: «شرح اللمع» للشيرازي (١/ ٣٠٢- ٣٤١)، «المحصول» للرازي (١/ ٣٥٣-٣٩٦)، «البحر المحيط» للزركشي (٣/ ٥-٣٤١)، «كشف الأسرار» للبخاري (١/ ٢٩٨-٣٠٩)، «تيسير التحرير» لابن الهمام (١/ ١٩٠-٢٧١)، «إحكام الفصول» للباجي ص(١٧٢) و«علم أصول الفقه» للزحيلي ص (١٤٠-٢٦٤).

مفصولًا في ذلك القدر؛ فيكون العام المنسوخ بالخاص قطعيًا لا ظنيًا كالعام المخصوص فلا يصح تعليل العام المنسوخ بالخاص بالقياس، كما يصح تعليل العام المخصوص بالخاص به بعد تخصيصه [٥/أ] بقطعي مثله عندنا. . وإن لم يعلم التاريخ يحمل على المقارنة، ويثبت عندنا حكم التعارض في ذلك القدر، وعند الشافعي ومالك يُخصُّ العام بالخاص عُلم تقدُّمُ أحدهما أو جهل، والعام المخصوص بالكلام المستقل يصير ظنيًا عندنا؛ فيجوز تخصيصه عندنا بخبر الواحد، والقياس كما يجوز قبل التخصيص أيضًا عند الشافعي، والعام المخصوص بمستقل، هو العقل يبقى قطعيًا كما كان قبل التخصيص، والعام المخصوص بمستقل هو الحس أو العادة أو نقصان بعض الأفراد أو زيادة بعضها لا يبقى قطعيًا، بل يصير ظنيًا كالمخصوص بكلام مستقل عندنا والعام المقصور على بعض ما يتناوله بكلام غير تام بنفسه لتعلقه بصدره كالاستثناء والشرط والصفة والغاية، وبدل البعض عند بعضهم يبقى قطعيًا كما كان قبل القصر كالمخصوص بالعقل، ويكون حقيقة في الباقي لا مجازًا كالعام المخصوص بمستقل كلام، أو غير كلام فإنه مجاز من حيث إطلاق اسم الكل على الجزء، وحقيقة من حيث تناول لفظ العام له.

والألفاظ الموضوعة [٥/ب] للعموم[١].

---

(١) قسم بعضهم ألفاظ العموم إلى قسمين: عام بصيغته ومعناه، وفرد بصيغته عام بمعناه، أما الأول: فككل لفظ هو للجمع، نحو: الرجال، النساء، والمسلمين، فإنها عام صيغة؛ لأن واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة، وهو عام بمعناه؛ لأنه شامل لكل ما تناوله عند الإطلاق. . وأما الثاني فكجميع ألفاظ العموم التي تحدث عنها الأصوليون كلفظ «من، وما، والذي، وأل، وكل».
انظر: «الأصول» للسرخسي ص(١١٩)، «المعتمد» لأبي الحسين (١/ ١٩٤)، «البرهان» للجويني (١/ ٣٢٠). «المحصول» (١/ ٣٥٦)، «البحر المحيط» (٣/ ١٠٧)، «الأصول» للبزدوي (٥٩) «شرح الكوكب المنير» (٣/ ١٠٨)، «شرح الورقات» للرملي (١٤٦).

أسماء الأجناس المعرفة بتعريف اللام الاستغراقية، أو بتعريف الإضافة للاستغراق، والموصولات التي أريد بها معنى الاستغراق، والجموع المعرفة باللام الاستغراقية، أو بتعريف الإضافة، وأسماء الشرط والاستفهام معًا وأسماء الشرط، والنكرة في سياق النفي، وفي سياق الشرط المثبت، والنكرة الموصوفة بصفة عامة، (وأيٌّ) نكرة تعم بالصفة.

والأصل في النكرة أن تكون خاصة وتكون مطلقة في الإنشاء، ويثبت بها واحد مجهول عند الشافعي، إذا كانت في الأخبار، والأصل فيها إذا أعيدت نكرةً أن تكون غير الأول[(١)]، وإذا أعيدت معرفة أن تكون عينه، وأصل المعرفة إذا أعيدت معرفةً أن تكون عين الأول، وإذا أعيدت نكرة أن تكون غيره، و(كل) إن دخل على النكرة فلعموم الأفراد، وأما إن دخل على المعرفة فلعموم الأجزاء، (وجميع) للعموم على سبيل الاجتماع، و(كلما) لتعميم الأفعال، و(بينما) لتعميم الأوقات، ويصح تخصيص الجمع وما في معناه كالرهط والقوم إلى ثلاثة، وتخصيص المفرد وما في معناه، نحو: لا أتزوج [٦/أ] النساء إلى الواحدة، و(الطائفة) كالمفرد بناءً على أن أقل الجمع ثلاثة لا اثنان كما ذهب إليه مالك وجماعة من أصحاب الشافعي، و(الجمع المنكر) غير عام عند الأكثر، وعند الجبائي وأتباعه عام، و(العطف على العام) يوجب العموم في المعطوف عند أصحابنا خلافًا للشافعية، ومثل: «والله لا آكل وإن أكلت فعبدي حر» عام في مفعولاته عند أبي يوسف والشافعي، لا عند أبي

---

(١) لأن اسم النكرة يتناول فردًا غير معين، وفي صرف الثاني إلى ما يتناوله الأول نوع تعيين فلا يكون نكرة مطلقًا، وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما: لن يغلب عسر يسرين، في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ فإن الله تعالى ذكر اليسر منكرًا وأعاده منكرًا، وذكر العسر معرفًا بالألف واللام، ولو كان إطلاق اسم النكرة يوجب العموم، لم يكن الثاني غير الأول، فإن العام إذا أعيد بصيغته فالثاني لا يتناول إلا ما يتناوله الأول بمنزلة اسم الجنس.

حنيفة رحمه الله، و(نفي المساواة) عام عند الشافعي لا عنده، و(مفهوم المخالفة) عام، و(الموافقة) عام فيما سوى المنطوق، وحكاية فعله ﷺ لا تعم، واللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة إن استقل وخرج مخرج الجواب قطعًا أوظاهرًا مع احتمال الابتداء، أو لم يستقل، يحمل على الجواب؛ وإن استقل وكان الظاهر كونه ابتداء كلام مع احتمال الجواب، يحمل على الابتداء عندنا، ويصدق ديانةً لا قضاءً في قوله: عنيت الجواب، وعند الشافعي يحمل على الجواب، فالعبرة عندنا لعموم [اللفظ] لا لخصوص السبب خلافًا للشافعي ومالك.

ويجوز تخصيص [٦/ب] الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة، وإن خالف فيهما طائفة، وتخصيص عموم القرآن بالخبر المتواتر اتفاقًا، وتخصيص السنة بالقرآن خلافًا لبعضٍ، وتخصيص الكتاب والسنة بالإجماع، وفعله عليه السلام يخصص العموم عندنا وعند الشافعية والحنابلة، ونفاه الكرخي، ومذهب الصحابي مخصِّص للعموم عندنا وعند الحنابلة، وإن كان هو الراوي لذلك العام لا عند الجمهور[١].

وأجمع الأصوليون على امتناع العمل بالعموم قبل البحث والفحص عن المخصص، فذهب الأكثرون منهم إلى أن غلبة الظن بانتفائه يكفي في البحث عنه والعمل به، وقال القاضي أبو بكر: بلزوم القطع، وكذلك الخلاف في كل دليل مع معارضه.

والمطلق: صفة أو اسم جنس أريد منه المسمى بلا قيد[٢]، وحكمه: أن يجري على إطلاقه..

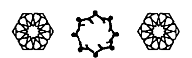
---

(١) انظر: «المعتمد (١/ ٢٥٤). «المحصول» (١/ ٤٢٨)، «البحر المحيط» (٣/ ٣٦١)، «فواتح الرحموت» (١/ ٣٤٥). «شرح تنقيح الفصول» للقرافي (١٥٩- ١٦٥)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٣٥٩).

(٢) قال القرافي: «والتقييد والإطلاق أمران اعتباريان، فقد يكون المقيد مطلقًا بالنسبة إلى قيد آخر كالرقبة مقيدة بالملك مطلقة بالنسبة إلى الإيمان، وقد يكون المطلق مقيدًا كالرقبة مطلقة، وهي مقيدة بالرق، والحاصل أن كل حقيقة اعتبرت من حيث هي هي فهي مطلقة، وإن اعتبرت مضافة إلى غيرها، فهي مقيدة». «شرح تنقيح الفصول» (٢٠٩).

والمقيد: صفة أو اسم جنس أريد منه المسمى مع قيد، وحكمه أيضًا: أن يجري على تقييده وتقييد، المطلق شبيه بتخصيص العام؛ فيجوز تقييد المطلق بالمتصل استثناء كان أو صفة أو شرطًا أو غاية أو بدل بعض، وبالمنفصل عقلًا [٧/أ] كان أو نقلًا، كتابًا أو سنة، متواترًا أو غير متواتر، أو قياسًا عند بعض فيهما، فإذا ورد المطلق والمقيد؛ فإن اختلف حكمهما، فلا يحمل المطلق على المقيد اتفاقًا إلا في مثل: أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة.

وإن اتحد حكمهما فإن اختلفت الحادثة لا يحمل المطلق على المقيد عندنا، وعند الشافعي يحمل؛ وإن اتحدت الحادثة؛ فإن دخلا على السبب، لم يحمل المطلق على المقيد عندنا وعند الشافعي يحمل؛ وإن دخلا على الحكم، يحمل عليه اتفاقًا، هذا إذا كان الحكم مثبتًا؛ فإن كان منفيًا، لم يحمل اتفاقًا[١].



(١) وفي تعريف المطلق والمقيد وبيان أحكامهما انظر: «المحصول» (٢/ ٥٢١)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٠٩)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ٣)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٣٩٢-٣٩٣)، «كشف الأسرار» (٢/ ٢٨٦)، «حاشية البناني على جمع الجوامع» (٢/ ٤٤)، «فواتح الرحموت» (١/ ٣٦٠)، «العضد على ابن الحاجب» (٢/ ١٥٥)، «روضة الناظر» (ص٢٦٠)، «المسودة في أصول الفقه» ص«١٤٧)، «علم أصول الفقه» للزحيلي ص (٢٤٤-٢٤٦).

المبحث الثالث

في
المشترك والمؤول

المشترك[١]: ما وضع لمتعدد وضعًا متعددًا على السَّوية، وحكمه: التوقف إلى دليل بعض معانيه بشرط التأمل ليظهر المراد لكونه مرجُوًّا به، وإطلاقه على كل من معنييه على البدل حقيقة متفق عليه، وإطلاقه على أحدهما غير معين حقيقة، وعلى المجموع المركب منهما مجاز لا حقيقة، وعلى كل منهما معًا متنازع فيه كالجمع بين الحقيقة والمجاز، ومذهبنا في المتنازع فيه أن لا يصح حقيقة بل مجازًا، فلا عموم [٧/ب] للمشترك عندنا، وذهب الشافعي إلى أن يصح حقيقة لغة فيما صحّ اجتماعهما، وأن يظهر فيهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة، ومذهب المعتزلة والقاضي الباقلاني أعم من مذهب الشافعي؛ حيث لم يعتبروا قيد الظهور فيهما كما اعتبره الشافعي، وقيل: يجوز الجمع بينهما في النفي لا الإثبات، وقيل يجوز: في الجمع لا المفرد، والأكثرون لم يفرقوا بين المفرد والجمع في الجواز وعدمه.

والمأول[٢]: ما يرجَّحُ من المشترك بعضُ وجوهه بغالب الرأي كذكر

---

(١) قال السرخسي: «وأما المشترك: فكل لفظ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد» «الأصول» (ص: ١٠٠).

(٢) قال السرخسي: «وأما المؤول: فهو بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد من قولك، آل يؤول؛ أي: رجع، وأوليته بكذا إذا رجعته وصرفته =

(البائن) وأخواته حالة مذاكرة الطلاق توقف بها على إرادة الطلاق، فصار مؤولًا، فلو قال: أردت البينونة الحسية لم يصدق؛ لوجوب العمل بالمؤول؛ وإن ترجح بعض وجوه المشترك بقطعي يسمى مفسرًا لا مؤولًا..

والمؤول كما يكون من المشترك يكون من الخفي والمشكل والمجمل إذا لحقها البيان بدليل ظني كخبر الواحد والقياس.



= إليه، ومآل هذا الأمر كذا؛ أي: تصير عاقبته إليه، فالمؤول ما تصير إليه عاقبة المراد بواسطة الأمر» (ص ١٠١).

وفي تعريف المشترك والمؤول وبيان أحكامهما انظر: «المستصفى»للغزالي (٢/ ٧١)، «تيسير التحرير» (١/ ٢٣٥)، «كشف الأسرار» (١/ ٢٧)، «والعضد على ابن الحاجب» (٢/ ١١١-١١٢)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ١٨٩)، «علم أصول الفقه» للزحيلي ص(٢٧٩ - ٢٨٠).

المبحث الرابع

في
العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء(١)

والثابت **بعبارة النص** ما ثبت بسوق الكلام له وإرادته [٨/أ] به قصدًا، سواء كان نفس الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر.

والثابت **بإشارة النص**: ما ثبت بنظمه مثل الثابت بعبارة النص بدون سوق الكلام له وهما سواء في إيجاب الحكم وعند تعارضهما العبارة أرجح.

والثابت **بدلالة النص**: ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطًا بالرأي، وهو كالثابت بالإشارة حتى صحّ إثبات الحدود والكفارات به، وعند تعارضهما ترجح الإشارة، ولا بد في ثبوت الحكم بدلالة النص من معرفة المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه.

والثابت **بالاقتضاء**: ما ثبت باحتياج الكلام إليه من اللازم المتقدم على الموضوع له، كالبيع الثابت بنحو: أعتق عبدك عني بألف؛ لأنه من ضرورة صحة العتق، وهو يعدل الثابت بدلالة النص، فعند تعارضهما فدلالة النص أقوى من الاقتضاء، ولا عموم للثابت بالمقتضى، ولا تخصيص له عندنا خلافًا للشافعي فيهما، وكذا لا يقبل التخصيص الثابت بدلالة النص بخلاف الثابت بإشارة النص [٨/ ب]، فإنه يحتملهما في الأصح لا عند الإمام أبي زيد، والمحذوف مما يتصل بالمقتضى وهو مما يغير إثباتُه المنطوقَ بخلاف المقتضى، فيكون المحذوف ثابتًا لغة، فيجري فيه العموم والخصوص بخلاف المقتضى.

---

(١) انظر «أصول السرخسي» (١٨٤- ١٨٥)، «كشف الأسرار» (١/ ٦٧-٧٥)، «تيسير التحرير» (١/ ٩١)، «فواتح الرحموت» (١/ ٤١٣)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ١٥٤، ٤٧٤، ٤٨٤)، «شرح العضد» (٢/ ١٧٢)، «علم أصول الفقه» للزحيلي ص (٣٢١-٣٢٨).

المبحث الخامس

في
الظاهر والنصِّ والمفسر والمحكَم ومقابِلاتها

فالظاهر: لفظ ظهر منه المراد بنفس الصيغة من غير تأمل سيق له الكلام أولًا.

والنص: لفظ ازداد وضوحًا على الظاهر، بأن يكون المراد مقصودًا بالسوق.

والمفسر: لفظ ازداد وضوحًا على النصِّ على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص إن عامًّا، ولا احتمال التأويل إن خاصًّا، لكن يحتمل النسخ في غير الخبر.

والمحكم: لفظ ازداد وضوحًا على المفسر وأُحكِم المراد به عن احتمال النسخ، وكلٌّ من الظاهر والنص يوجب الحكم قطعًا عند مشايخنا العراقيين حتى صح إثبات الحدود والكفارات بكل منهما، وعند بعض مشايخنا كالشيخ أبي منصور ومن تابعه حكم كل منهما وجوب العمل بما وضع له اللفظ [٩/ أ] ظاهرًا لا قطعًا، ووجوب اعتقاد حقيَّةِ ما أراد الله تعالى منه، وإليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي(١) وبعض المعتزلة، وعند تعارضهما يرجح النص على

(١) قال السرخسي: «اختلفت عبارة أصحابنا في معنى البيان، قال أكثرهم: هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلًا عما تستر به، وقال بعضهم: هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب، وهو اختيار أصحاب الشافعي، لأن الرجل يقول: بان لي هذا المعنى بيانًا، أي ظهر، وبانت المرأة من زوجها بينونة، أي حرمت، وبان الحبيب بينا، أي بعد، وكل ذلك عبارة عن =

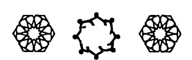
الظاهر، وكلٌّ من المفسر والمحكم يوجب الحكم قطعًا بلا خلاف، وعند تعارضهما يرجح المحكم على المفسر، ويرجح المفسر على الظاهر والنص إذا وقع التعارض بينه وبين أحدهما.

وضد الظاهر **الخفي**: وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بطلب، وحكمه: أن ينظر فيه ليعلم أن خفاءه لمزية أو نقصان.

وضد النص **المشكل**، وهو ما لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب وهو حكمه.

وضد المفسر **المجمل**؛ وهو ما ازدحمت فيه المعاني؛ فاشتبه المراد اشتباهًا لا يدرك إلا ببيان من جهة المُجمِل، وحكمه: التوقف فيه على اعتقاد حقِّية المراد إلى أن يأتيه البيان.

وضد المحكم **المتشابه**؛ وهو ما لا طريق لدركه حتى يسقط طلبه، وحكمه: التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد[1].



= الانفصال والظهور ولكنها بمعانٍ مختلفة فاختلفت المصادر بحسبها، والأصح هو الأول أن المراد هو الإظهار» «الأصول» (ص: ٣١١).

(١) راجع «الأصول» للسرخسي ص: (١٢٩-١٣٣)، «البرهان» للجويني (١/ ٢٧٩)، «المستصفى» (١/ ٣٨٤)، «المحصول» (١/ ٤٦٢)، «البحر المحيط» (٣/ ٤٣٦)، «كشف الأسرار» (١/ ٤٦)، «تيسير التحرير» (١/ ١٣٦)، «روضة الناظر» (٢/ ٩٢)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٤٥٩)، «فتح الغفار» (١/ ١١٢)، «فواتح الرحموت» (٢/ ١٩) «التلويح على التوضيح» (١/ ١٢٤)، «شرح الورقات» للرملي (٢٢٣-٢٢٥)، «علم أصول الفقه»، للزحيلي (٢٨٨-٢٩٨).

المبحث السادس

في
البيـــــــان

وهو إظهار المراد، وهو يلحق جميع ما ذكر غيرَ المحكم والمتشابه، ويلحق [٩/ب] أنواع السنة من المتواتر والمشهور والآحاد، وهو خمسة:

بيان تقرير[١]: وهو بيان لمعنى الكلام معلومًا بالمنطوق بلا تغيير، فيفيد توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص؛ فيصح موصولًا ومفصولًا اتفاقًا.

وبيان تفسير[٢]: وهو بيان لمعنى الكلام مجهولاً بالمنطوق بلا تغيير، وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل والمشكل والخفي، وهو أيضًا يصح موصولًا ومتراخيًا اتفاقًا، وهذان البيانان جائزان للكتاب بخبر الواحد لا بيان التغيير، فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا، ولا تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل بالاتفاق إلا عند من يجوِّزُ تكليف ما لا يطاق، وتأخيره إلى وقت الحاجة إلى الفعل جائز عند عامة الفقهاء.

---

(١) وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ فصيغة الجمع تعم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم، وقوله تعالى: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ بيان قاطع لهذا الاحتمال فهو بيان تقرير، «الأصول» للسرخسي (٣١٢).

(٢) وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ ونظيره من مسائل الفقه إذا قال لامرأته: أنت بائن، أو أنت عليَّ حرام، فإن البينونة والحرمة مشتركة، فإذا قال عنيت به الطلاق، كان هذا بيان تفسير، «الأصول» للسرخسي (٣١٢-٣١٣).

وبيان تغيير: وهو إظهار لمعنى الكلام بالمنطوق مع تغييره، كالاستثناء والشرط والصفة والغاية، وهو إنما يصح بشرط الوصل، وإن قال ابن عباس رضي الله عنهما بصحة الاستثناء منفصلًا عن المستثنى منه وإن [١٠/أ] طال الزمان[١]، ولا يجوز تخصيص العام غير المخصوص بالكلام المستقل متراخيًا عندنا، بل يكون نسخًا، وبه قال بعض أصحاب الشافعي، ويجوز عنده وأكثر أصحابه.

والاستثناء: هو المنع من دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه بإلا وأخواتها، وشرطه: أن يتصل بالمستثنى منه لفظًا أو ما في حكمه، ودخول المستثنى في صدر الكلام وعدم كونه مستغرقًا، وهو يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى، فيكون تكلمًا بالباقي بعد الاستثناء عند أصحابنا، وقال الشافعي: هو يمنع الحكم في المستثنى بطريق المعارضة، فامتناع الحكم فيه عنده لوجود المعارض، وعندنا لعدم الدليل عليه[٢].

والمستثنى منه مستعمل في غير المستثنى مجازًا على قول الأكثرين، وإليه ذهب الشافعي، وقال آخرون: المراد بالمستثنى منه ما هو معناه قبل دخول الاستثناء لكن الحكم عليه بعد إخراج المستثنى، وإليه ميل بعض مشايخنا، والمذهب المشهور بين أصحابنا ما قاله القاضي أبو بكر من أن المراد بمجموع المستثنى منه والمستثنى ما عدا المستثنى من المستثنى [منه] [١٠/ب] وضعًا، والاستثناء ليس إلا مما أوجبته

---

(١) قال القرافي: «والذي أحفظه عن ابن عباس - رضي الله عنهما- إنما هو في التعليق على مشيئة الله، وأن مستنده في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ أي إذا نسيت أن تستثني عند القول فاستثنِ بعد ذلك، ولم يحدد تعالى لذلك غاية، فروي عنه جواز النطق بالمشيئة استثناء أبدًا، وروي عنه أيضًا سنة، وهذا كله في غير إلا وأخواتها، فحكاية الخلاف عنه في إلا وأخواتها لم أتحققه، والمروي عنه ما ذكرته لك، فأخشى أن يكون الناقل اغتر بلفظ الاستثناء، وأنه وجد ابن عباس يخالف في الاستثناء، وهذا استثناء فنقل الخلاف إليه، وليس هو فيه اغترارًا باللفظ...» «شرح تنقيح الفصول» (ص: ١٩٠).

(٢) انظر: «الأصول» السرخسي ص (٣١٧-٣١٨)

الصيغة قصدًا، لا مما ثبت بها ضمنًا، وصيغته حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع، وقيل: حقيقة، وأما لفظه فحقيقة اصطلاحية فيهما، والاستثناء المستغرق باطل، وأصحابنا قيدوه بلفظه أو بما يساويه.

ويجوز استثناء الأكثر والمساوي عند الأكثرين خلافًا للحنابلة فيهما، ولزفر في الأكثر.

والاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو يرجع إلى الجملة الأخيرة عند أبي حنيفة رحمه الله، وعند الشافعي يرجع إلى الجميع، والاستثناء من الإثبات نفي اتفاقًا، لكن الشافعي يقول: النفيُ مدلولٌ للنص حكمٌ شرعي لا عدم أصلي، ونحن نقول: هو عدم أصلي لا حكم شرعي، وكذلك الاستثناء من النفي إثبات عنده ومدلول للنص، وعندنا لا.

والشرط: يجب اتصاله بالمشروط، وهو بعد جمل متعاطفة بالواو للجميع لا للأخيرة عند أبي حنيفة رحمه الله كما هو عند غيره.

والصفة: كالاستثناء في العدد إلى المتعدد، والخلاف فيها كالخلاف فيه.

والغاية تقتضي أن يكون ما بعدها مخالفًا لما قبلها بانتهاء [11/أ] حكم ما قبلها فيما بعدها لا أن الغاية تدل عليه، والخلاف في الغاية بعد المتعدد كما في الاستثناء بعده في العود إلى الأخير، أو إلى الجميع(1).

وبيان الضرورة: وهو إظهار المراد بغير المنطوق، وهو يقع بسبب الضرورة، وأنواعه أربعة:

الأول: ما في حكم المنطوق.

والثاني: ما ثبت بدلالة حال المتكلم.

---

(1) راجع «أصول السرخسي» ص: (323- 328)، «المستصفى» (2/ 192) (208) «المعتمد» (1/ 152-162)، «الإحكام» للآمدي (3/ 72-92)، «البحر المحيط» (4/ 30-46)، «تيسير التحرير» (1/ 100)، «شرح العضد» (1/ 175-181)، «شرح تنقيح الفصول» ص (270)، «شرح الكوكب المنير» (3/ 500-506)، «روضة الناظر» (274)، «علم أصول الفقه» للزحيلى (338-344).

والثالث: ما جعل بيانًا لضرورة دفع الغرور.

والرابع: ما ثبت لضرورة طول الكلام أو كثرته[(١)].

وبيان التبديل: وهو إظهار المراد من لازم معنى الكلام كالمدة بالمنطوق، وهو النسخ[(٢)]: وهو أن يرد دليل شرعي متراخيًا عن دليل شرعي مقتضيًا خلاف حكمه، والنسخ بيان محض لمدة الحكم بالقياس إلى الشارع، ورفع وإبطال وتبديل بالنسبة إلى علمنا، وهو جائز عند جميع المسلمين في أحكام الشرع المحتمل في نفسه للوجود والعدم، بأن لا يلحق بها ما ينافي النسخ من توقيت أو تأبيد ثبت نصًا أو دلالة، وقد أنكره [اليهود][(٣)]، وشرطه: التمكن من الاعتقاد اتفاقًا، ولا حاجة إلى التمكن من الفعل عندنا؛ فجاز [١١/ب] النسخ قبل وقت الفعل، وعند المعتزلة والصيرفي لا يصح النسخ قبل الفعل، لأنه المقصود، وكون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين، وكون الناسخ منفصلًا متأخرًا عن المنسوخ، ويجوز عندنا كون الناسخ أشقَّ لا عند بعض

---

(١) انظر المرجع السابق ص: (٣٢٨- ٣٢٩).

(٢) قال السرخسي: «معنى النسخ لغة: هو عبارة عن النقل، من قول القائل: نسخت الكتاب إذا نقله من موضع إلى موضع، وقال بعضهم: هو عبارة عن الإبطال، من قولهم: نسخت الشمس الظل: أي أبطلته، وقال بعضهم: هوعبارة عن الإزالة من قولهم: نسخت الرياح الآثار، أي أزالتها، وكل ذلك مجاز لا حقيقة، فإن حقيقة النقل أن تحول عين الشيء من موضع إلى موضع آخر، ونسخ الكتاب لا يكون بهذه الصفة، إذ لا يتصور نقل عين المكتوب من موضع إلى موضع آخر، وإنما يتصور إثبات مثله في المحل الآخر، وكذلك في الأحكام فإنه لا يتصور نقل الحكم الذي هو منسوخ إلى ناسخه وإنما المراد إثبات مثله مشروعًا في المستقبل، أو نقل المتعبد من الحكم الأول إلى الحكم الثاني..»
«الأصول» (٣٣١).

(٣) وقع في (أ): «الجمهور» وهو خطأ، والتصويب من عندنا، لأن الجمهور لم ينكروا النسخ اتفاقًا، وإنما انكره اليهود، وهو المثبت في «الزبدة» للمؤلف الكرماستي.

أصحاب الشافعيِ، ويجوز نسخ التكليف بدون أن يكون بدلهُ تكليفٌ آخر الجمهور.

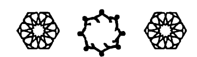
ويجوز بالإجماع نسخ القرآن [بالقرآن] والسنة المتواترة بالسنة المتواترة، والآحاد بالآحاد، وبالتواتر، ويجوز عندنا نسخ المتواتر بالمشهور لا بالآحاد عند الأكثرين، ويجوز عند الجمهور نسخ السنة بالقرآن، وللشافعي فيه قولان: يجوز ولا يجوز، ونسخ القرآن بالخبر المتواتر، ومنعه الشافعي، ولا يصلح الإجماع ناسخًا عندهم، ولا يُنسخ الإجماع بنص أو إجماع ظنيين، ولا ينسخ الإجماع الأول الحاصل بطريق الآحاد عندهم، وجوَّز عيسى بن أبان وبعض المعتزلة نسخَ الإجماع بالإجماع.

ولا يجوز نسخُ الإجماعِ قياسًا، ولا ينسخ القياس إجماعًا، ولا يصلح القياس المظنون ناسخاَ ولاَ منسوخًا [١٢/أ] عندهم، والقياس المقطوع يُنسخ بمقطوع نصًا كان أو قياسًا لا إجماعًا.

والمنسوخ إما الحكم والتلاوة جميعًا، وإما الحكم فقط، وإما التلاوة فقط، وأنكر الأخيرين بعضُ المعتزلة.

وأما وصف الحكم مع بقاء أصله والزيادة على النص نسخ عندنا، سواء كان بزيادة جزء أو شرط أو برفع مفهوم المخالفة، وعند الشافعي وأكثر أصحابه والحنابلة مثل هذه الزيادة ليست بنسخ، فلا يجوز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد عندنا، وعندهم يجوز، والاتفاق على جواز نسخ تلاوة الخبر، وجواز نسخ التكليف بالإخبار عنه، وعدم جواز نسخ مدلول خبر لا يتغير، وعدمِ جواز قول الشارع: زيد مؤمن ثم ينسخه، خلافًا لبعض المعتزلة، والمختار؛ جواز نسخ أصل الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى دون أصله، وعدم ثبوت حكم الناسخ قبل تبليغه المكلفين وبعد وروده عليه خلافًا لبعض الشافعية، وعدم كون العبادات المستقلة بنفسها نسخًا لما زيدت هي عليه [١٢/ب]، وجواز نسخ وجوب معرفة الله، وجواز نسخ

تحريم الكفر، وجواز نسخ جميع التكاليف بإعدام العقل، والإجماع على أن نسخ سُنَّة من سنن العبادة كنسخ ستر الرأس في الصلاة لا يكون نسخًا، و(الناسخ) يتعين بأن يعلم تأخره عن زمان المنسوخ أو بقوله عليه السلام هذا ناسخ لذاك، وما في معناه، أو بإجماع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ بذاك[(١)].



(١) وفي تعريف النسخ وبيان أحكامه راجع: «الأصول» للسرخسي (٣٣١-٣٥٤)، «المعتمد» (١/ ٣٦٧)، «البرهان» (٢/ ١٢٩٣)، «المستصفى» (١/ ١٠٧)، «المحصول» (١/ ٥٢٨)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٤٦)، «كشف الأسرار» (٣/ ١٥٥)، «فتح الغفار» لابن نجيم (٢/ ١٣٠)، «فواتح الرحموت» (٢/ ٥٣)، «إحكام الفصول» (٣٨٩)، «شرح تنقيح الفصول» ص (٢٤٤-٢٥٢)، «روضة الناظر» (١/ ١٩٠)، «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٩٧٣-٢٩٧٤)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٥٢٦)، «شرح الورقات للرملي» (٢٤٤).

المبحث السابع

في
المنطوق والمفهوم

ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخر هي فاسدة عندنا، وجملتها راجعة إلى القول بمفهوم المخالفة، وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق، وشرط ذلك: أن لا يظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق، ولا مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق، وأن لا يخرج المنطوق مخرج العادة، وأن لا يكون الحكم في المنطوق لسؤال أو حادثة، ولا لعلم المتكلم بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص بالمنطوق، ومن مفهوم المخالفة [١٣/أ] أن تخصيص الشيء باسم العلم أو الجنس يدل على نفي الحكم عما عداه عند البعض لا عندنا، وإن عدم الحكم عند عدم الاسم كان بعدم أصلي عندنا فليس بحكم شرعي، ومنه أن التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند عدمه عند الشافعي عملًا بالشرطية، وعندنا لا يوجب بل يبقى على العدم الأصلي فيما عدا المشروط، فلا يكون حكمًا شرعيًا متعديًا خلافًا له، فالمشروط عنده معتبر بدون الشرطية وعندنا معه، ومنه مفهوم الغاية، فإنه يدل على خلاف حكم المغيًا بها فعنِده بدلالة الغاية، وأنه حكم شرعي، وعندنا لا بدلالتها وأنه ليس حكمًا شرعيًا، بل إن كان بدليل آخر[١].

---

(١) «المستصفى» (٢/ ١٨٦)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ٦٤)، «شرح العضد» (٢/ ١٧١)، «شرح تنقيح الفصول»، ص (٢٥-٢٦)، «تيسير التحرير» (١/ ٩٢-٩٣)، «فواتح الرحموت» (١/ ٤١٣)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٤٧٣)، «علم أصول الفقه» للزحيلى (٣٢٩-٣٣٠).

المبحث الثامن

في
حروف المعاني(١)

منها: حروف العطف:

(الواو) لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب، وهو مذهب عامة أهل اللغة والشرع، وعند الشافعي وبعض أصحابه للترتيب(٢)، وقد تدخل بين جملتين فلا يوجب المشاركة في خبر الأولى للثانية، وقد يستعار الواو للحال. بمعنى الجمع أيضًا [١٣/ب].

و**(الفاء)** للتعقيب ويستعمل في أحكام العلل، ويستعمل في العلل على خلاف الأصل بشرط أن يكون لها دوام(٣).

و**(ثم)** للترتيب مع التراخي عند أبي حنيفة رحمه الله، والترتيب مع التراخي راجع إلى التكلم عنده، وعندنا إلى الحكم، وقد يستعار بمعنى الواو إذا تعذر العمل بحقيقته للاتصال في معنى العطف.

---

(١) قال السرخسي: «اعلم بأن الكلام عند العرب اسم وفعل وحرف، وكما يتحقق معنى الحقيقة والمجاز في الأسماء والأفعال فكذلك يتحقق في الحروف، فمنه ما يكون مستعملًا في حقيقته، ومنه ما يكون مجازًا عن غيره، وكثير من مسائل الفقه تترتب على ذلك فلا بد من بيان هذه الحروف، وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها» «الأصول: ١٥٧».

(٢) ولذلك جعل الإمام الشافعي الترتيب ركنًا في الوضوء، لأنه في الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب بهذا النص.

(٣) ويسمى عند أهل اللسان حرف الجزاء، لأن الجزاء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل.

و(**بل**) موضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله منفيًا كان أو موجبًا.

و(**لكن**) للاستدراك بعد النفي إذا دخل على المفرد، وإن دخل على الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها، وهي بخلاف بل، لكن العطف به بطريق الاستدراك إنما يكون عند اتساق الكلام، وإن لم يتسق يكون مستأنفًا غير متعلق بما قبله.

و(**أو**) لأحد الشيئين، فموجبه باعتبار وضعه أن يتناول أحد المذكورين عند عامة أهل اللغة وأئمة الفقه لا للشك، كما ذهب إليه الإمام أبو زيد وأبو إسحاق الإسفراييني وجماعة من النحويين، وقال فخر الإسلام: الصحيح قول العامة [١٤/أ] إلا أنه في الأخبار يفضي إلى الشك باعتبار محل الكلام، وأما في الإنشاء فللتخيير أو للإباحة، وقد يستعار كلمة (أو) للعموم فيوجب عموم الإفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة، وقد يستعار لحتى.

و(**حتى**) للغاية وتجيء للعطف فيكون المعطوف إما أفضل أو أخس، وقد تدخل علىٰ جملة مبتدأةٍ، وتدخل على الأفعال، فإن احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فللغاية، وإلا فإن صلح لأن يكون سببًا للثاني يكون بمعنى (كي)، وإلا فللعطف المحض.

ومنها: حروف الجر:

(**الباء**) للإلصاق وللاستعانة، فتدخل على الوسائل كالأثمان، قالوا: إن دخلت الباء في آلة المسح تتناول كل المحل، لا إن دخلت في المحل.

و(**على**) للاستعلاء ويراد به الوجوب، نحو: له عليَّ ألفٌ إلا أن يصل الوديعة، ويستعمل للشرط ويستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة إجماعًا وكذا في الطلاق عندنا، وعنده بمعنى الشرط.

و(**من**) للتبعيض، ويحتمل [١٤/ب] البيان عندنا.

و(**إلى**) لانتهاء الغاية، ثم هي تفيد معنى الغاية مطلقًا، فأما دخول الغاية في الحكم وخروجها عنه، فأمر يدور مع الدليل، وهذا هو المختار بين

المذاهب في «إلى»، وقيل: إن كانت الغاية قبل تكلمه لا تدخل تحت المغيا، وإلا فصدر الكلام إن لم يتناولها فهي لمد الحكم إليها، وإن تناولها فهي لإسقاط ما وراءها.

و(في) للظرف تحقيقًا أو تقديرًا، ويفرق بين حذفه وإثباته فيقع، أي في: إن صُمتُ الدهرَ، على الأبد، وفي إن صُمتُ في الدهرِ: على ساعة.

وتستعار للمقارنة في نحو: أنت طالق في دخولك الدار، وعند البعض يجعل مستعارًا لمعنى الشرط، والأول أصح.

وأسماء الظرف:

(مع) للمقارنة فيقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها: أنت طالق واحدة مع واحدة، و**(قبل)** للتقدم، فيقع واحدة في: أنت طالق واحدة، قبل واحدة، وثنتان في: قبلها واحدة.

و(بعد) على عكس قبل، **و(عند)** للحضرة، فقولك [١٥/أ] لفلان: عندي ألف درهم إقرار بالوديعة لا بالدَّين.

ومنها حروف الشرط:

(إن) أصل في الشرط لاختصاصه به فيدخل في أمر على حظر الوجود.

و(إذا) عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط؛ فإذا استعملت في الشرط، لم يبق فيها معنى الوقت، وصارت بمعنى (إن)، وإليه ذهب أبو حنيفة رحمه الله، وعند البصريين حقيقة في الظرف، وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف، كمتى، وإليه ذهب صاحباه، ودخوله في أمر كائن أو منتظَر لا محالة.

و(كيف) للسؤال عن الحال، فإذا لم يستقم يبطل كلمة كيف ويحنث في: أنت حُرٌّ كيف شئت[١].

---

(١) في حُروف المعاني راجع: «الأصول» السرخسي (٤٤٣-٤٥٣). «شرح تنقيح الفصول (٨٤-٩٢).

المرصد الرابع:
في الأحكام

الحكم: إن لم يكن بتعلق شيء بشيء آخر فإما صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة، أو أثر لفعله كالملك، وصفة الفعل قد يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ويلزمها الأخروية كصحة العبادة، وقد يعتبر فيه المقاصد الأخروية، وإن تبعها [١٥/ب] الدنيوية كوجوب العبادة، وفي المعاملات كون الفعل موَصلًا إلى المقصود الدنيوي يسمى صحة،، وكونه بحيث لا يوصل إليه أصلًا يسمى بطلانًا، وكونه بحيث تقتضى أركانه وشرائطه الإيصال إليه لا أوصافه الخارجية يسمى فسادًا، وما يعتبر فيه المقاصد الأخروية إن كان حكمًا أصليًا غير مبني على أعذار العباد، وكان الفعل أولى من الترك مع منعه بدليل قطعي فالفعل فرضٌ، وبظني واجبٌ، وبلا منعه سنة إن كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين وإلا فمندوب ونفل، وإن كان الترك أولى من الفعل مع منع الفعل فحرام، وبلا منعه فمكروه؛ وإن استويا فمباح.

فالفرض(١): لازم علمًا وعملًا حتى يكفر جاحده، **والواجب**(٢): لازم عملًا لا علمًا حتى لا يكفر جاحده، بل يفسق إن استخف بأخبار الآحاد، أما مؤوِّلًا فلا(٣).

---

(١) قال السرخسي: «الفرض اسم لمقدر شرعًا لا يحتمل الزيادة والنقصان، وهو مقطوع به لكونه ثابتًا بدليل موجب للعلم قطعًا من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع» «الأصول» (٨٧).

(٢) قال في «الأصول»: «أما الواجب: فهو ما يكون لازم الأداء شرعًا ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة والاسم مأخوذ من الوجوب وهو السقوط» (٨٨).

(٣) «المستصفى» (١/ ٦٦)، «الإحكام» للآمدي (١/ ١٤٠)، «الإبهاج في شرح المنهاج»=

ويعاقب تارك كلٍّ من الفرض والواجب إلا أن يعفو الله تعالى، والشافعي لم يفرق [١٦/أ] بينهما، وقد يطلق الواجب على ما يعم الفرض والواجب، وهو ما يكون الفعل أولى من الترك مع منع الترك قطعيًا أو ظنيًا، وترك سنة الهدي يوجب كراهة كالجماعة، لا ترك سنة الزوائد كَسِيره صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده، **والنفل**(١): يثاب فاعله ولا يسيء تاركه، وهو الصلاة دون سنن الزوائد ويلزم بالشروع عندنا لا عند الشافعي.

والحرام: ما يعاقب على فعله، والمكروه كراهة تنزيه إلى الحل أقرب، والمكروه كراهة تحريم إلى الحرمة أقرب، وعند محمد حرام، لكن بغير قطعي، والحرام بقطعي.

وإن كان ما يعتبر فيه المقاصد الأخروية حكمًا أصليًا مبنيًا على أعذار العباد يسمى **رخصة**(٢) والحكم الأصلي في مقابلته يسمى **عزيمة**(٣) والعزيمة

= للسبكي (١/ ٥٥-٥٦)، «شرح العضد على ابن الحاجب» (١/ ٢٢٨-٢٢٩)، «تشنيف المسامع» (١/ ١٦٥)، «البحر المحيط» (١/ ١٨١)، «تيسير التحرير» (٢/ ١٣٣)، «كشف الأسرار» (٢/ ٣٠٢)، «شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٥٢)، «الحدود» للباجي (٥٣)، «التعريفات» للجرجاني (٢٢٢)، «شرح الورقات للرملي» (٤٦-٤٧).

(١) والنفل والنافلة في اللغة: الزيادة، ومنه تسمى الغنيمة نفلًا، لأنه زيادة على ما هو المقصود بالجهاد شرعًا.. فالنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا، وحكمها شرعًا أنها يثاب على فعلها، ولا يعاقب على تركها.

(٢) قال السرخسي: «والرخصة: ما كان بناء على عذر يكون للعباد، وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم، وللتفاوت فيما هو أعذار العباد يتفاوت حكم ما هو رخصة» «الأصول» (٩٢).

(٣) قال السرخسي: «العزيمة في أحكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون متصلًا بعارض سميت عزيمة، لأنها من حيث كونها أصلًا مشروعًا في نهاية من الوكادة والقوة حقا لله تعالى علينا بحكم أنه إلهنا ونحن عبيده، وله الأمر يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد وعلينا الإسلام والانقياد» «الأصول» (٩٢).

فرض أو واجب أو سنة، أو نفل لا غير، **والرخصة أربعة أنواع**: **الأول**: ما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كإجراء كلمة الكفر مكرهًا بقطع أو قتل، لكن لو أَخَذَ [١٦/ب] بالعزيمة كان أولى.

والثاني: ما استبيح مع قيام المحرم لا الحرمة كإفطار المسافر.

والعزيمة أولى من الرخصة عندنا إلا أن يضعفه الصوم، والأولى أحق بكونها رخصة من الثانية مع كونهما رخصةً حقيقةً.

والثالث: ما وضع عنَّا من الإصر والأغلال يسمى رخصة مجازًا.

والرابع: ما سقط مع كونه مشروعًا يسمى رخصة مجازًا كقول الراوي: رخّص في السلم، والثالث أتم من الرابع في المجازية وبُعد الحقيقة.

والحكم إن كان بتعلق شيء بشيء آخر، فالشيء المتعلق إن كان داخلًا في الآخر، فهو **ركن**، وإن لم يكن داخلًا فيه وكان مؤثرًا في إيجاب الحكم ووجوده ظاهرًا، فهو **العلة**، وإن لم يكن مؤثرًا فيهما، وكان طريقًا للوصول إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوبه ابتداء ولا وجوده، لكن يتخلل بين السبب والحكم علة غير مضافة إلى السبب، فهو **السبب** [١٧/أ] الحقيقي، وإن تخلل بينهما علة مضافة إلى السبب صار للسبب حكم العلة؛ وإذا كان الشيء المتعلق للحكم غير مؤثر فيه ولا موصولًا إليه، ولكن توقف وجوده عليه **فشرط**، وإن لم يتوقف فلا أقل من أن يدل على وجوده **فعلامة**.

أما **الركن**: فما يقوم به الشيء كالإقرار والتصديق للإيمان.

وأما العلة: فإما علةٌ اسمًا ومعنىً كالبيع المطلق للملك، وإما علة اسمًا فقط كالمعلق بالشرط، وإما علة اسما ومعنىً لا حكمًا كالبيع الموقوف للفضولي، وإما علة معنى وحكمًا كالجزء الأخير من العلة كالقرابة والملك للعتق، فإذا تأخر الملك يثبت العتق به، وإن تأخر القرابة يثبت العتق بها، وإما علة اسمًا وحكمًا لا معنى كالسفر والمرض، وأما **السبب** فكما مرَّ تفصيله، وأما **الشرط** فهو إما شرط محض حقيقي كالشهادة للنكاح، أو جعلي وهو بكلمة

الشرط أو دلالتها، وإما شرط في معنى العلة، وهو كل شرط لم يعارضه [١٧/ ب] علة صالحة لإضافة الحكم فيضاف إليه، وإن لم يكن له تأثير في الحقيقة.

وإما شرط في حكم السبب، وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب إليه، وإما شرط اسمًا لا حكمًا، وهو أوّل شرطي كل حكم تعلق بهما، وأما العلامة، فقد ذكروا لنظيرها الإحصان للرجم، والمحكوم به أربعة أنواع:

«**الأول**»: ما ليس له إلا وجود حسي، وهو متعلق بحكم شرعي، وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا.

«**والثاني**»: ما ليس له إلا وجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي، لكنه ليس سببًا له كالأكل.

«**والثالث**»: ما له وجود شرعي، وهو متعلق بحكم شرعي، وليس سببًا لحكم شرعي كالصلاة.

[«الرابع»: ماله وجود شرعي؛ وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم آخر شرعي كالبيع فإنه مباح وسبب للملك][١]

«**والمحكوم به**»: إما حقوق الله تعالى [خالصة]، أو حقوق العباد خالصة، أو ما اجتمع فيه الحقَّان وحق الله غالب كحد القذف، أو حق العباد غالب كالقصاص[٢].

أما حقوق الله تعالى فثمانية:

عبادات خالصة كالإيمان وفروعه، والإقرار أصل [١٨/أ] في الإيمان اتفاقًا حتى صحَّ إيمان المُكْرَه في حق الدنيا، ولا يصح ردّته، والأعمال زوائد على

---

(١) مابين المعكوفتين من «زبدة الفصول» [مخطوط / ورقة ١٧٣-أ].

(٢) قال القرافي: «فحق الله تعالى أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه، والتكاليف على ثلاثة أقسام: حق الله تعالى فقط كالإيمان، وحق للعبد فقط كالديون والأثمان، وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى أو حق العبد كحد القذف، ومعنى حق العبد المحض أنه لو أسقطه لسقط وإلا فما من حق للعبد إلا فيه حق لله تعالى، وهو أمره تعالى بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه» «شرح تنقيح الفصول» (٨٠).

الإيمان، وعبادة فيها معنى المؤونة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الأهلية، ومؤونة فيها عقوبة كالخراج، ومؤونة فيها عبادة كالعشر.

وحق قائم بنفسه غير واجب في ذمة أحد كخمس الغنائم والمعادن، وعقوبات كاملة كالحدود، وعقوبات قاصرة، ونسميها أجزية كحرمان الميراث بالقتل، وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات.

وأما حقوق العباد فأكثر من أن تحصى نحو ضمان الدية، وبدل المتلف وغيرها.

«المحكوم عليه»(١): ولا بد من أهليته للحكم ولا تثبت إلا بالعقل الحاصل بالبلوغ، والعقل عند المعتزلة من العلل الموجبة لما استحسنه المحرِّمة لما استقبحه على القطع، والخطاب متوجه بنفس العقل عندهم فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالإيمان، ويعذبان إن لم يعتقدا كفرًا ولا إيمانًا عندهم [١٨/ب]. وعند الأشعري لا يعذبان بل يعذَّران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله، ولا إيمان الصبي، وهو مذهب الشافعي، ومذهبنا التوسط بينهما، فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان، ولكن يصح منه الإيمان لأصل العقل، والمراهقة إن غفلت عن اعتقاد الكفر والإيمان لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها، وتَبِيْنُ إن كفرت.

«وفي الأهلية ضربان»: أهلية وجوب- وأهلية أداء.

فأما أهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة(٢)، فالآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب [له] وعليه بإجماع الفقهاء، وقبل الانفصال هو جزء من وجه [فلم

---

(١) قال الآمدي: «اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلًا فاهمًا للتكليف، لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال، كالجماد والبهيمة، ومن وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب دون تفاصيله من كونه أمرًا ونهيًا ومقتضيًا للثواب والعقاب، ومن كون الآمر به هو الله تعالى، وأنه واجب الطاعة...» «الإحكام» (١/ ٢٠١).

(٢) قال السرخسي: «أصل هذه الأهلية لا يكون إلا بعد ذمة صالحة لكونها محلًا للوجوب، فإن المحل هو الذمة، ولهذا يضاف إليها ولا يضاف إلى غيرها بحال، ولهذا اختص به الآدمي دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة صالحة..» «الأصول» (٥٣١).

يكن له ذمة مطلقة][1] حتى يصلح ليجب له الحق، ولم يجب عليه، فإذا ولد تصير ذمته مطلقة للوجوب له وعليه، ولكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه، وهو الأداء عن اختيار، فجاز أن لا يثبت في حقه لعدم حكم الوجوب وغرضه، فكل [١٩/أ] ما يمكن أداؤه تجب عليه، وما لا فلا، كما لا يثبت لعدم المحل كبيع الحرِّ، فما كان من حقوق العباد غُرْمًا وعوضًا يجب عليه، وكذا ما كان صلة يشبه المؤون كنفقة القريب، أو الأعواض كنفقة الزوجة، ولا يجب عليه ما كان صلة تشبه الأجزية، ولم يجب الإيمان قبل أن يعقل وإذا عقل يجب أصل الإيمان عليه دون أدائه.

وأما أهلية الأداء[2]: فإما قاصرة تثبت بقدرة قاصرة ثابتة بالعقل الناقص، وهو عقل الصبي والمعتوه، وإما كاملة تثبت بقدرة كاملة ثابتة بالعقل الكامل، وهو عقل البالغ غير المعتوه، فحقوق الله تعالى كالإيمان والعبادات البدنية تصح من الصبي من غير لزوم أدائه عليه، وحقوق العباد التي هي نفع محض كقبول الهبة والصدقة، يصح منه بغير إذن وليه، وحقوق العباد التي هي ضرر محض كالهبة والصدقة لا تصح منه وإن أذن وليه، وحقوق [١٩/ب] العباد التي تتردد بين النفع والضرر كالبيع والشراء يصح منه بإذن وليه لا بدونه.

والعوارض المعترضة على الأهلية: سماوية- ومكتسبة.

---

(١) ما بين المعكوفتين من «زبدة الفصول» للمصنّف. [مخطوط/ ورقة ١٧٧].

(٢) قال السرخسي: «هذه الأهلية نوعان: قاصرة وكاملة، فالقاصرة باعتبار قوة البدن، وذلك ما يكون للصبي المميز قبل أن يبلغ أو المعتوه بعد البلوغ فإنه بمنزلة الصبي من حيث إن له أصل العقل وقوة العمل بالبدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة ولا حكمًا والكاملة تبتنى على قدرتين: قدرة فهم الخطاب وذلك يكون بالعقل وقدرة العمل به وذلك بالبدن، ثم يبتنىٰ على الأهلية القاصرة صحة الأداء، وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب به؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وقبل التمييز والتمكن من الأداء لا وجه لإثبات التكليف بالأداء، لأنه تكليف ما لا يطاق، وقد نفى الله تعالى ذلك بهذه الآية..» «الأصول» (٥٣٦).

أما **السماوية** غير الاختيارية فمنها: **الجنون**، وهو اختلاط العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادرًا، وهو يوجب الحجر عن الأقوال، ولا ينفذ بإجازة الولي دون الأفعال، ويسقط به الحدود والكفارات، والعبادات والتبرعات المحضة، وما كان حسنًا لا يحتمل غيره كالإيمان، وما كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر فثابت في حقه بطريق التبعية(١).

ومنها **الصغر**: ويسقط من الصغير في أول أحواله ما يسقط عن المجنون، ولم يصح إيمانه ولا تكليفه [به] بوجه، وإذا ظهر منه شيء من آثار العقل يسقط منه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى(٢)، ولا يسقط ما لا يحتمله مثل فرضية الإيمان ويعفى [عنه] كل عهدة تحتمل العفو، فلا يعفى ردته ولا حقوق العباد.

ومنها **العته**: وهو آفة توجب خللًا في العقل فيشبه بعضُ كلامه كلام العقلاء وبعضه كلامَ المجانين، وكذا سائر أموره، وهو بعد البلوغ مثل الصبي مع العقل في كل الأحكام، فلا يمنع صحة القول والفعل، ويسقط عنه العبادات والعقوبات كالصبي عند عامة المتأخرين، وتثبت الولاية على المعتوه لغيره كالصبي [٢٠/أ] ولا تثبت له ولاية على غيره كالصبي.

ومنها **النسيان**: وهو عبارة عن غفلة الإنسان العاقل عن بعض ما كان يعلمه مع علم البعض بدون آفة، وهو لا ينافي شيئًا من نفس الوجوب، ووجوب الأداء في حقوق الله تعالى، لكنه إذا كان غالبًا في حق من حقوقه تعالى، مثل النسيان في الصوم، وفي تسمية الذبيحة يجعل من أسباب العفو في حقه تعالى، بخلاف حقوق العبادة فإنه يجب ضمان ما أتلفه من مال

---

(١) قال الكرماستي الحنفي في «زبدة الوصول إلى علم الأصول / مخطوط- ورقة ١٧٩»: «وما كان قبيحًا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت بطريق التبعية حتى يصير مرتدًّا تبعًا لأبويه إذا ارتدا، وإذا أسلمت امرأة المجنون عرض الإسلام عليه فإن أسلم فهو مسلم بإسلامها فهي امرأته وإلا وقع الفرقة بينهما».

(٢) مثل العبادات والحدود والكفارات.

إنسان[١].

ومنها النوم: وهو عجز عن الإدراكات والحركات الإرادية، وهو يوجب تأخير الخطاب للأداء لا للوجوب لاحتمال الأداء بعده بلا حرج، ويبطل عبادته أصلًا في الطلاق والعتاق والإسلام والردة، لعدم الاختيار.

ومنها **الإغماء**، : وهو تعطيل القوى المدرِكة والمحرِّكة حركة إرادية بسبب مرض يُمرضُ الدماغ أو القلبَ، وهو نوع مرض لا يعصم منه نبي، ويعصم عن الجنون وهو حدث في الأحوال كلها، والنوم لا[٢] إلا مضطجعًا أو متكئًا [٢٠/ب] أو مستندًا إلى ما لو أزيل لسقط، ويبطل العبادات ويمنع البناء والنوم لا يمنعه.

ومنها **الرق**[٣]: وهو في أصل وضعه جزاء عن الكفر، وهو والعتق لا يحتمل التجزُّؤَ وكذا الإعتاق عندنا، وهو ينافي مالكية المال لا مالكية غيره كالنكاح والدم والحياة، وهو ينافي كمال الحال في أهلية الكمالات البشرية كالذمة والحل والولاية.

ومنها **الحيض والنفاس**: وهما [لا] يعدمان أهلية الوجوب والأداء، لكن الطهارة عنهما شرط لجواز أداء الصوم والصلاة، فيفوت الأداء بهما، ويسقط أصل الصلاة للحرج لا الصوم، فيُقضى هو لا هي.

ومنها **المرض**: وهو لا ينافي أهلية الحكم سواء كان من حقوق الله كالصلاة أو من حقوق العباد كالنكاح، ولا أهلية العبادة حتى صح ما يتعلق بها.

ومنها **الموت**: وهو عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف لفوت غرضه، وهو الأداء عن اختيار، وما شرع عليه لحاجة غيره، إن كان حقًّا متعلقًا بالعين يبقى ببقاء العين، وإن كان حقًّا متعلقًا [٢١/أ] بالذمة وكان

---

(١) أي إذا أتلفه ناسيًا.

(٢) أي والنوم ليس بحَدث إلا مضطجعًا أو متكئًا أو مستندًا.

(٣) قال الكرماستي في «زبدة الفصول» (مخطوط/ ١٨٣-أ): «والرق: هو ضعف حكمي يتهيؤ الشخص به لقبول ملك الغير فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات، وهو شرع في أصل وضعه جزاءً عن الكفر وهو لا يحتمل التجزُّؤ».

وجوبه لا بطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم إليها مال أو ذمة كفيلٍ. . . وما شرع له بناء على حاجته يبقى له قدر ما يقضي به حاجته، وله حكم الأحياء في أحكام الآخرة يبقى ما يجب له وعليه من الحقوق وما تلقاه من ثواب الطاعة، وعقاب المعصية.

وأما العوارض المكتسبة: فهي إما من نفسه.. أو من غيره:

أما الأول فمنها: **الجهل**: وهو إما جهل لا يصلح عذرًا في الآخرة ولا بشبهه، كجهل الكافر، فاعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلًا باطل بلا شبهة، وفي حكم يحتمله دافع للتعرض له فقط عند الشافعي، وعند أبي حنيفة دافع للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا، فيدفع اعتقاده الدليل الموجب للحرمة كأن الخطاب لم يتناولهم في أحكام الدنيا.

وإما جهل لا يصلح عذرًا في الآخرة كالكفر لكنه دونه؛ لأنه مؤول للقرآن كجهل صاحب الهوى في صفاته تعالى وأحكام الآخرة، وجهل الباغي بتأويل فاسد، ولما كانا مسلمين لزمنا إلزامهما قبول الحق في جميع [٢١/ب] أحكام الشرع وجهل من خالف في اجتهاد الكتاب، أو السنة المشهورة، أو الإجماع[(١)] ولو قضى القاضي بذلك لا ينفذ قضاؤه.

وإما جهل يصلح شبهةً كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، أو موضع الشبهة[(٢)].

وإما جهل يصلح عذرًا وهو جهل من أسلم في دار الحرب، فإنه يكون عذرًا له في الشرائع.

ومنها **السكر**: وهو إما بطريق مباح كشرب الدواء مثل الأفيون والبنج، وشرب المُكْرَه الخمر: وشرب المضطر إياها.. وهو كالإغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق، وإما بطريق محظور كالسكر من شراب

(١) مثل الفتوى بحل أكل الذبيحة التي ترك التسمية عليها عمدًا.
(٢) كالمحتجم إذا ظن أنه أفطر فأكل عمدًا فلا كفارة عليه.

محرم أو مثلث، وهو لا ينافي الخطاب، ولا يبطل الأهلية أصلًا فيلزمه كل الأحكام وتصح كل عباداته، وتنفذ تصرفاته كلها قولًا وفعلًا عندنا إلا الردة استحسانًا، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى، وحد السكر اختلاط الكلام، وزاد أبو حنيفة: أن لا يعرف الأرض من السماء، لوجوب الحد فقط.

ومنها **الهزل**: وهو أن لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد، وهو أن يراد [٢٢/أ] به أحدهما، وشرطه أن يشترط باللسان قبل العقد ذكر الهزل، ولا تعتبر دلالته، وهو لا ينافي الأهلية والرضاء بالمباشرة بل ينافي الهزل اختيار الحكم والرضى به بمنزلة شرط الخيار في البيع، فيكفر بالردة هازلًا، ويحكم بإسلام من هزل بكلمة الإسلام، وتؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع لا في ما المال فيه مقصود عندنا بحال كالخلع، وعنده مؤثر فيه، ويبطل الإقرار بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله.

ومنها **السفه**: وهو عبارة عن خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة، والمراد هنا تبذير المال، وإتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع، وهو لا ينافي الأهلية، ولا شيئًا من أحكام الشرع، ولا يوجب سقوط التكليف بحال، ولا يوجب الحجر عما لا يحتمل الفسخ، ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق [ولا] عمّا يحتمله، ويبطله الهزل كالبيع والإجارة عند أبي حنيفة، وعندنا يجوز الحجر على السفيه عما يحتمله دون ما لا يحتمله، وانعقد الاجماع على منع ماله [٢٢/ ب] عنه في أول البلوغ.

ومنها **الخطأ**: وهو أن يفعل فعلًا من غير أن يقصده قصدًا تامًّا، كما إذا رمى صيدًا فأصاب إنسانًا، وهو يصلح عذرًا لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد لا حق العباد ويصلح مخففًا لما هو صلة لم تقابل مالًا وجب بالفعل كالدية، ويصلح شبهة في العقوبة المندرئة بها، وصح طلاقه عندنا لا عند الشافعي، وانعقد بيعه فاسدًا كبيع المكره[1].

---

(١) فلا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بالحد ولا بالقصاص، لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير بترك الاحتياط فيصلح سببًا للجزاء القاصر وهو الكفارة.

ومنها **السفر**: وهو لا ينافي الأهلية بوجه، ولا شيئًا من الأحكام، لكنه جعل في الشرع من أسباب التخفيف بنفسه؛ لأنه من أسباب المشقة لا محالة حتى أثر في رخصة قصر فرضه الرباعي بحيث لم يبق له الإكمال مشروعًا أصلًا عندنا، وعند الشافعي رخص له أن يصلي فرضه الرباعي ركعتين إن شاء وأثر في رخصة تأخير الصوم إن شاء.

وسفر المعصية يوجب رخصة السفر عندنا خلافًا للشافعي، ولا يوجب السكرُ الحرام رُخَصَ زوال العقل.

وأما **العوارض المكتسبة** من غيره **فالإكراه**، وهو نوعان [٢٣/أ]:

كامل: يفسد الاختيار ويعدم الرضاء، ويوجب الإلجاء والاضطرار، نحو: التهديد بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه.

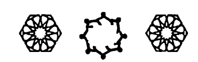
وقاصر: يعدم الرضاء ولا يوجب الإلجاء والاضطرار، ولا يفسد الاختيار بأن أكره على الشيء بحبس أو قيد، أو ضرب، وهو بنوعيه لا ينافي أهلية الوجوب، ولا أهلية الأداء، ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره ولا سقوط الاختيار، ولا يثبت الترخص في القتل والجرح، وزنا الرجل بالمرأة بعذر الكره ولو ملجئًا، ولا يثبت الحظر مع الإكراه الكامل في الميتة والخمر والخنزير، ولا تسقط حرمتها بالإكراه القاصر، لكن يسقط حد الخمر استحسانًا، والكامل يرخص المكلف إجراء كلمة الكفر(١) وإفساد الصلاةِ والصوم، وإتلاف مال الغير، فإن صبر ولم يفعل ما أمر به، فهو أولى فيها(٢)، والجناية على الأحرام، وتمكين المرأة من الزنا، ولا يصلح الإكراه لإبطال شيء من الأقوال والأفعال فيثبت موجبها، فالأقوال التي لا تنفسخ ولا تتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق [٢٣/ ب] تنفذ بالإكراه كما تنفذ مع

---

(١) فلو جد وبذل نفسه لإعزاز دين الله تعالى كان شهيدًا.

(٢) أي فإن جد ولم يفعل ما أمر به حتى قُتِل كان مأجورًا عليه بالشهادة.

الهزل، والأقوال التي تنفسخ وتتوقف على الرضاء كالبيع والإجارة تفسد به، والملجئ وغيره سواء لعدم الرضا وكذا الأقارير كلها، لقيام الدليل على عدم المخبر به[1].



(١) وفي بيان الأهلية وأنواعها راجع:
«الأصول» للسرخسي (٥٣١-٥٣٦)، «كشف الأسرار» (٤/ ١٣٥٧)، «فواتح الرحموت» (١/ ١٥٦)، «التوضيح على التنقيح» (٣/ ١٤٢ - ١٥٢)، «أصول الفقه» لأبي زهرة ص (٣٠٨ - ٣٤١)، «علم أصول الفقه» للزحيلي ص (٢٠٦-٢١١).

المرصد الخامس

في
الكتـــــــاب

وهو القرآن المنزَّل على الرسول عليه السلام، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلًا متواترًا بلا شبهة، وهو النظم والمعنى جميعًا في قول عامة الفقهاء، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة[1]، إلا أنه لم يجعل النظم ركنًا لازمًا في حق جواز الصلاة خاصة، بل اعتبر المعنى فقط، فما يفيد الحكم من ألفاظ الكتاب: خبر، إن احتمل الصدق والكذب نظرًا إلى مجرد مفهومه الوضعي من الثبوت والإلغاء، أو إنشاء إن لم يحتمل، فالمحكوم به في خبر الشارع إن كان الحكم الشرعي مثل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، و﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ يفيد الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازًا عن الإنشاء بلا خفاء، وإن، لم يكن كذلك فوجه إفادته للحكم الشرعي [٢٤/أ] أن يجعل الإثبات مجازًا عن الأمر والنفي مجازًا عن النهي؛ فيفيد الحكم الشرعي بأبلغ وجه وآكده.

وأما الإنشاء فالمعتبر من أقسامه هنا هو الأمر والنهي؛ إذ بهما يثبت أكثر الأحكام.

---

(١) قال السرخسي: «قال كثير من مشايخنا: إن إعجاز القرآن في النظم وفي المعنى جميعًا خصوصًا على قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، حيث قالا بالقراءة بالفارسية في الصلاة لا يتأدى فرض القراءة، وإذ كان مقطوعًا به أنه هو المراد، لأن الفرض قراءة المعجز وذلك في النظم والمعنى جميعًا، قال رضي الله عنه: والذي يتضح لي أنه ليس مرادهم من هذا أن المعنى بدون النظم غير معجز» «الأصول» (٢١٩).

الأمـــــر

«الأمر»: قول القائل استعلاءً: افعل، ونحوه، والنهي: قول القائل استعلاءً: لا تفعل، ولفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص اتفاقًا، ويطلق على الفعل فالأكثر على أنه مجاز فيه، وقيل: مشترك بينهما لفظًا، وقيل: متواطئ فيهما، وإذا كان حقيقة في الفعل أيضًا [فما يدل على كونه للإيجاب يدل على إيجاب فعله عليه السلام؛ لأنه أمر وكل أمر للإيجاب] ففعله عليه السلام للإيجاب إذا كان بيانًا لمجمل الكتاب إجماعًا فيجب اتباعه، وإذا كان طبعًا أو خاصًا به عليه السلام أو سهوًا لا يجب اتباعه إجماعًا، وإن كان غير ذلك فالمختار أنه لا يجب اتباعه.

وموجب صيغة الأمر نحو: افعل، الوجوب فقط عند الجمهور إلا بدليل عدمه[1]، والأمر قبل الحظر وبعده سواء عند جمهور الأصوليين، وقيل للندب بعده، وللوجوب [قبله]، وقيل: موجبهما الإباحة بعده، وللوجوب قبله[2].

وصيغته مجردة [٢٤/ ب] عن قرينة المرة والتكرار وإن كانت مؤقتة بوقت، أو معلقة بشرط، أو مخصوصة بوصف، أو مجردة عن جميع ذلك لا يحتمل العموم في أفراد الفعل، والتكرار في الأزمان بإيقاع أفراد متماثلة في أوقات

---

(١) راجع مباحث باب الأمر في: «أصول السرخسي» (١٢- ١٣)، «المعتمد» (١/ ٣٩)، «البرهان» (١/ ١٩٩)، «المستصفى» (١/ ٤١١)، «المحصول» (١/ ١٨٤)، «الإحكام» للآمدي (٢/ ١٨٩)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي ص (١٠٣)، «البحر المحيط» (٢/ ٢٤٣)، «كشف الأسرار» (١/ ١٠١)، «تيسير التحرير» (٣/ ٣٣٦)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٥)، «العضد على ابن الحاجب» (٢/ ٧٧)، «شرح الرملي على الورقات» (١٠٣).

(٢) قال السرخسي: «الأمر بعد الحظر: فالصحيح عندنا أن مطلقه للإيجاب أيضًا لما قررنا أن الإلزام مقتضى هذه الصيغة عند الإمكان إلا أن يقوم دليل مانع» «الأصول» (١٥).

متعددة بل هي للخصوص، والمرة عامة عند علمائنا، وبعض المحققين من أصحاب الشافعي، وعند بعض علمائنا وبعض أصحاب الشافعي لا توجب التكرار [إلا إذا كانت مؤقتة بوقت، أو معلقة بشرط، أو مخصوصة بوصف]، وعند الشافعي لا توجب شيئًا من العموم والتكرار، ولكن تحتملهما(١).

واعلم أن من قال بأن الأمر للتكرار قال بأنه للفور، ومن قال بحصول البراءة بالمرة منهم من قال: إنه للفور، وقال القاضي: يجب الفور أو العزم على الامتثال، وتوقف إمام الحرمين، وعن الشافعي أنه لطلب حقيقة الفعل والتعجيل والتراخي خارج عنه، والصحيح من مذهب علمائنا أنه للتراخي بمعنى: عدم التقييد بالحال(٢).

وذهب عامة أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أن **الأمر بالشيء نهي عن ضده** واحدًا أو متعددًا، وقيل: نهي عن واحد غير معين من المتعدد، وقيل: هذا في أمر الإيجاب [٢٥/ أ] لا أمر المندوب، وقيل: أمر الندب نهي عن ضده نهيَ ندبٍ(٣).

والنهي عن الشيء أمر بضده إن كان واحدًا باتفاقهم، وإن كان متعددًا فعند

(١) قال السرخسي: «الصحيح من مذهب علمائنا أن صيغة الأمر لا توجب التكرار ولا تحتمله، ولكن الأمر بالفعل يقتضي أدنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل ولا يكون موجبًا للكل إلا بدليل» «الأصول» (١٥)، وانظر: «تيسير التحرير» (١/ ٣٥١)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٤٥).

(٢) «أصول السرخسي» (١٥-٢٠)، «المعتمد» (١/ ٩٨)، «البرهان» (١/ ١٦٤-١٦٨)، «المحصول» (١/ ٢٣٧-٢٤٨)، «الإحكام للآمدي» (٢/ ٢٢٥-٢٤٢)، «البحر المحيط» (٢/ ٣٨٥ - ٣٩٧)، «تيسير التحرير» (١/ ٣٥١-٣٥٦)، «شرح تنقيح الفصول» (١٠٥)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٤٩).

(٣) «المعتمد» (١/ ٩٧)، «البرهان» (١/ ١٧٩)، «المستصفى» (١/ ٨١)، «المحصول» (١/ ٢٩٣)، «كشف الأسرار» (٢/ ٣٢٨)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٥١)، «أصول السرخسي» (٧٥).

بعض أصحابنا يكون أمرًا بالأضداد، وعند عامة أصحابنا يكون أمرًا بواحد من المتعدد.

والمأمور به نوعان: مؤقت يتعلق بوقت محدود، ومطلق لا يتعلق بوقت كذلك، فالمطلق عن الوقت على التراخي لا الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أكثر أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعي، وذهب بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه على الفور.

والمقيد بوقت: أنواع، نوع جعل الوقت ظرفًا للمؤدى وشرطًا للأداء وسببًا للوجوب، وهو وقت الصلاة، والأصل في هذا النوع أن لا يكون السبب كل الوقت بل هو الجزء الذي يتصل به الأداء، فإن اتصل بالجزء الأول، فهو السبب، وإلا انتقل إلى الثاني والثالث إلى آخر الوقت المضيق عند زفر، وإلى آخر جزء من أجزاء الوقت عندنا فتعين السببية فيه، فيعتبر [٢٥/ ب] حال المكلف عند ذلك الجزء في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة ويعتبر صفته من صحته وفساده.

وأما إن خلى الوقت عن الأداء يكون السبب لوجوب القضاء كل الوقت، فيجب كاملًا فلا يتأدّى بنقصان.

ونوع جعل الوقت معيارًا وسببًا لوجوبه وشرطًا لأدائه، وهو وقت الصوم، ومن حكم هذا النوع أن لا يشرع فيه غيره، فإذا نوى المسافر واجبًا آخر في رمضان يقع عنه عندنا، وعنده عن ذلك الواجب، كما يقع عنه في ظاهر الرواية إن نوى النفل، ويقع عنه في الأصح عند إطلاق النية، ويقع عنه في الصحيح عندنا إذا نوى المريض واجبًا آخر، ونوع مؤقت بوقت مشكل وهو الحج، فإنه يشبه الظرف لعدم استغراق أفعاله أوقاتَه كالصلاة، ويشبه المعيار؛ لأنه لا يصح في عام واحد إلا حجٌ واحدٌ كالنهار للصوم، وهو وظيفة العمر فحجته بعد العام الأول أداءٌ بالاتفاق، لكن عند أبي يوسف يجب مضيقًا فيأثم بنفس التأخير [٢٦/ أ] عن العام الأول، وعند محمد لا يأثم به ما لم يَفُتْ

فبقي النفل في العام الأول مشروعًا عندنا لا عند الشافعي، والنية المطلقة تكفي في حجة الإسلام اتفاقًا، وتقع حجة الإسلام بنية النفل عنده لا عندنا، ونوع كان الوقت له معيارًا لا سببًا كالكفارات، وحكمه أن الوقت لما لم يكن معينًا لها كان الصوم من عوارض الوقت فتجب النية من الليل(١).

والواجب بالأمر نوعان(٢): **أداء**، وهو تسليم عين الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له إلى المستحق، **وقضاء**، وهو إسقاط الواجب الثابت في الذمة بتسليم مثله من عند المكلف وهو حقه، ويستعمل كل منهما في معنى الآخر مجازًا.

والقضاء يجب بالسبب الجديد عند البعض، وعند عامة مشايخنا يجب القضاء بالسبب الموجب للأداء من الأمر(٣)، والخلاف في القضاء بمثل معقول، فأما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن إيجابه إلا بنص جديد اتفاقًا، ثم الأداء إما كامل، وهو أن يؤدى بالوصف الذي شرع مثل أداء الصلاة كلها بالجماعة- أو قاصر [٢٦/ب] وهو بخلافه مثل أداء الصلاة كلها في الوقت

---

(١) انظر «أصول السرخسي»: (٢٠- ٣٥).

(٢) «أصول السرخسي»: «٣٥-٥٧».

(٣) قال السرخسي: «وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أن القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الأداء عند فواته، وهو الأصح، فإن الشرع لما نص على القضاء في الصلاة والصوم كان المعنى فيه معقولًا وهو أن المأمور به في الوقت مشروع حقًا للمأمور بعد خروج الوقت، وخروج الوقت قبل الأداء لا يكون مسقطًا لأداء الواجب في الوقت بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات، وهو فضيلة الوقت، فلا يبقى ذلك مضمومًا عليه بعد مضي الوقت إلا في حق الإثم إذا تعمد التفويت، فأما في أصل العبادة فالتفويت لا يتحقق بمضي الوقت لكون مثله مشروعًا فيه للعبد متصور الوجود منه حقيقة، وحكمًا، وما يكون سقوطه للعجز بسبب الفوات يتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات، فيبقى هو مطالبًا بإقامة المثل من عنده مقام نفس الواجب بالأمر وهو الأداء في الوقت. . » «الأصول: ٣٦».

منفردًا أو بعضها الأول، كالمسبوق فإنه أداء فيه قصور، وإن أدى بعضها الآخر منفردًا كاللاحق فهو أداء شبيه بالقضاء.

وأما **القضاء** فإما بمثل معقول كالصلاة للصلاة، وإما بمثل غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني، وثواب النفقة للحج ثبتا بنصٍّ، ولا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة، وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى إلا بنص كالوقوف بعرفة، ورمي الجمار.

وإما قضاء يشبه الأداء؛ كما إذا أتى بالتكبيرات الزوائد لصلاة العيد في الركوع من أدرك الإمام من غير أن يرفع يديه، وإن فات موضعه.

وقال أبو يوسف: لا يأتي بها كما لا يأتي الإمام بها إذا نسيها، وهذه الأقسام المذكورة في حقوق الله تعالى تتحقق في حقوق العباد أيضًا، فالأداء الكامل حقيقة بمنزلة أداء الصلاة بالجماعة كتسليم عين العبد المغصوب والمبيع على الوصف الذي [٢٧/أ] ورد عليه الغصب والعقد، والأداء الكامل بحسب اعتبار الشرع كتسليم بدل الصرف، والمسلم فيه؛ لأن كلًّا منهما وصف ثابت في الذمة لا يحتمل التسليم، لكن جعل الشارع المؤدى عين الثابت في الذمة كيلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض، وهو حرام بالنص، وكذا الحكم في سائر الديون؛ لأنها تقضى بأمثالها، والأداء القاصر كرد المغصوب مشغولًا بالدين أو بالجناية، أو بمرض أو حاملًا، وكتسليم البائع المبيع مشغولًا بإحدى هذه الصفات.

والأداء الذي يشبه القضاء كما إذا أمهر عبد الغير ثم اشتراه، كان تسليم أداءٍ حتى تجبر المرأة على القبول، ولا يملك الزوج أن يمنعه إياها، ولا يثبت الملك للمرأة قبل التسليم أو قضاء القاضي، ويثبت للزوج.

والقضاء بمثل معقول كضمان الغصب إما كامل كالمثل صورة ومعنى كما في المِثْليات، أو قاصر وهو المثلُ معنىً كالقيمة في ذوات القيم إذا انقطع المثل، أولا مثل له، فلا يجب القاصر [٢٧/ ب] إلا عند العجز عن الكامل

فتجب قيمة يوم الخصومة عنده[1]، وعند أبي يوسف قيمة يوم الغصب، وعند محمد قيمة يوم الانقطاع.

والقضاء بمثل غير معقول كالنفس والأطراف يضمن بالمال المتقوم في حالة الخطأ، فلا يجب المال عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى، وهو القصاص حالة العمد خلافًا للشافعي، ولا يقضى في حقوق العباد أيضًا ما ليس له مثل معقول إلا بنص فلا يضمن المنافع بالغصب بخلافها بالعقد في الإجارة، وعقد النكاح بالرضى.

والقضاء الشبيه بالأداء كالقيمة فيما إذا أمهر عبدًا غير عين، فإنها قضاء حقيقة، لكن لما كان الأصل مجهولًا من حيث الوصف يثبت العجز عن أداء الأصل، وهو تسليم العبد، فوجب القيمة، فكأنها أصل، ولما كان الأصل وهو العبد معلومًا من حيث الجنس يجب هو، فيتخير الزوج بينه وبين القيمة، وأيهما أدى تجبر المرأة على القبول.

ثم الشرع فرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، فجعل القدرة الممكنة شرطًا لوجوب الأداء [٢٨/أ] دون وجوب القضاء، والشرط كون القدرة متوهمة الوجود لا تحققها، إذ هي لا تسبق الأداء، لأن الاستطاعة مع الفعل لا قبله[2]، ومن الأداء ما لا يجب إلا بقدرة ميسرة للأداء، وهي زائدة على

---

(١) أي عند أبي حنيفة.

(٢) قال السرخسي: «اعلم أن من شرط أداء المأمور به القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ولأن الواجب أداء ما هو عبادة، وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظمًا فيه ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة، غير أنه لا يشترط وجودها وقت الأمر لصحة الأمر، لأنه لا يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر بحال، وإنما يتأدى بالموجود منها عند الأداء، وذلك غير موجود سابقًا على الأداء، فإن الاستطاعة لا تسبق الفعل، وانعدامها عند الأمر لا يمنع صحة الأمر ولا يخرجه من أن يكون حسنًا بمنزلة انعدام المأمور» «الأصول» (٥٢).

القدرة الممكنة بدرجة، فلما توقف الوجوب على المُيسِّرة دون الممكنة صار كأن الواجب تغير من العسر إلى اليسر بواسطتها، فيشترط دوام الميسرة لبقاء الواجب بها، حتى يسقط الزكاة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج، والخراج باستئصال الآفة الزرع، لتعلق كل منها بقدرة ميسرة، وقال الشافعي: إذا تمكن من الأداء ولم يؤد ضمن.

ولا بد للمأمور به من الحسن؛ لأن الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء، فالحاكم بالشرائع عندنا الشرع دون العقل، بأن يحكم بحسن فعل أو قبحه في حكم الله تعالى، بمعنى كونه متعلَّق المدح عاجلًا والثواب آجلًا، وكونه متعلَّق الذم عاجلًا والعقاب آجلًا لا أن العقل لا حكم له في شيء أصلًا، لأن الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته [٢٨/ ب]، ويعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وبمعنى: صفة الكمال والنقص لا نزاع في كونهما مدركين بالعقل بدون الشرع، وإنما النزاع في المعنى الأول، فعند الأشاعرة لا يثبت بالعقل، بل يثبت بالشرع، فالحسن عندهم ما أُمر به أمرَ وجوب أو ندب، والقبيح ما نهى عنه نهي تحريم أو كراهةٍ، فلا حُسْنَ ولا قُبحَ للأفعال قبل ورود الشرع، ولو حسن الشارع ما قبحته أو قبح ما حسنته لم يكن ممتنعًا، وانقلب الأمر فصار القبيح حسنًا، والحسن قبيحًا، وعند المعتزلة والكرامية والبراهمة حسن الأشياء وقبحها عائد إلى أمر حاصل في الفعل قبل الشرع إما لذاته أو لصفة لازمة، أو لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم يكشف عنه الشرع، وليس له أن يعكس القضية من عند نفسه، وذلك قد يدرك بالضرورة، وقد يدرك بالنظر، وقد لا يدرك بالعقل أصلًا ولكن يعلم بورود الشرع إن كان فيه جهة محسنة أو مقبحة، وعندهم الحسن ما يحمد على فعله شرعًا أو عقلًا، والقبيح ما يذم على [٢٩/ أ] فعله، فالواجب والمندوب حسن، والحرام والمكروه قبيح، فالصحيح ما ذهب إليه بعض أصحابنا، والمعتزلة من أن حسن بعض الأفعال للعباد وقبحها يكون لذات الفعل أو

لصفة له، ويعرفان عقلًا كما يعرفان شرعًا بلا خلاف، ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى، والعقل آلة للعلم بهما، فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرًا صحيحًا(١).

والمأمور به إما حسن لمعنى في نفسه، وإما حسن لمعنى في غيره، والأول إما أن لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق، وإما أن يقبله كالإقرار، والتصديق هو الأصل في الإيمان، والإقرار ملحق به، لدلالته عليه بخلاف عمل الأركان، فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمنًا في أحكام الدنيا اعتبارًا بجهة ركنيته في حال الاختيار، وإن صدَّق ولم يصادف وقتًا يقر فيه يكون مؤمنًا اعتبارًا بجهة تبعيته في حال الاضطرار، وكالصلاة تسقط بالعذر، وإما أن يكون شبيهًا للحسن لمعنى في غيره [٢٩/ ب] كالزكاة والصوم والحج يشبه أن يكون حسنها بالغير، وهو دفع حاجة الفقير، وقهر النفس، وزيارة البيت، والثاني: إما أن يكون الغير منفصلًا عن هذا المأمور به كالسعي إلى الجمعة، فإنه حسن لأداء الجمعة، وليس قربة مقصودة لسقوطه بسقوطها، أو قائمًا بهذا المأمور به كالجهاد، لإعلاء كلمة الله حتى إن أسلم الكفار لم يشرع الجهاد.

والأمر المطلق إذا خلى عما يدل على الحسن لمعنى في نفسه، أوغيره يتناول ما لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه، ويصرف عنه إلى ما يدل الدليل عليه.

والكفار مخاطبون بالإيمان: والعقوبات والمعاملات بلا خلاف،

---

(١) انظر في مسألة التحسين والتقبيح العقليين: «أصول السرخسي» (٤٧) «المستصفى» للغزالي ص: (٤٥)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي ص: (٧٥)، «الإحكام» للآمدي (١/ ١١٢)، «الإبهاج في شرح المنهاج» للسبكي (١/ ٦٢- ٦٣).

وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة، وفي حق وجوب الأداء في الدنيا أيضًا عند العراقيين من مشايخنا لاعند مشايخ ديارنا، وقال الشافعي: الكفار مخاطبون بالشرائع(١).

*** تتمة في «النهي»:**

والنهي يخالف الأمر في أن حكمه التكرار والفور، وهو بعد الإيجاب للحظر بالإجماع على ما نقله أبو إسحاق.

وانقسام النهي في صفة القبح كانقسام [٣٠/ أ] الأمر في صفة الحسن، فمنه ما قبح لعينه وضعًا كالكفر والعبث، ومنه ما التحق به بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعًا كصلاة المحدث وبيع الحرة، وحكم النهي فيهما بيان أنه غير مشروع، فيكون باطلًا اتفاقًا، والنهي عن الأفعال الحسية فقط كالزنا وشرب الخمر يقع على القبيح لعينه بلا خلاف، فيقتضي القبح لعينه فيبطل اتفاقًا، لكن لو دل الدليل على أن النهي عنها لغيره وكان ذلك الغير وصفًا كان حكمه أيضًا حكم القبيح لعينه ملحقًا به، وإن كان ذلك الغير مجاورًا كالنهي عن قربان الحائض لا يلحق بالقبيح لعينه، بل يكون صحيحًا مشروعًا بأصله بعد النهي، ومنه ما قبح لمعنى في غيره وصفًا أو مجاورًا؛ فإن كان مجاورًا كالنهي عن البيع وقت النداء يكون حكمه: أن يكون صحيحًا مشروعًا بعد النهي لا فاسدًا، لكن مع الكراهة عندنا، وعند الشافعي، وإن كان وصفًا للمنهي عنه كالنهي عن الربا كان حكمه: فساد المشروع عندنا لا بطلانه كما هو عند الشافعي.

---

(١) راجع خلاف المذاهب في هذه القضية: «الأصول» السرخسي ص (٥٨-٦٢)، «البرهان (١/ ٩٢)، «المستصفى» (١/ ٩١)، «المحصول» (١/ ٣١٦)، «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٠٧)، «البحر المحيط» (١/ ٣٩٨)، «شرح تنقيح الفصول» (١٢٩-١٣٣)، «روضة الناظر» ص (٢٧)، «شرح الكوكب المنير» (١/ ٥٠٤)، «شرح الرملي على الورقات» (١١٩-١٢٠).

والنهي المطلق عن الأفعال الشرعية [٣٠/ب] كالصلاة والصوم يقع على القبيح لغيره متصلًا به وصفًا حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعًا بأصله عندنا، وإن لم يكن مشروعًا بوصفه، وعند الشافعي ينصرف إلى القبيح لعينه، فيبطل عنده.

وقال عامة أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي: إن لأحكام الشرع أسبابًا تضاف إليها، والموجب للحكم في الحقيقة، والشارع له هو الله تعالى دون غيره، وهو اختيار الشيخ أبي منصور.

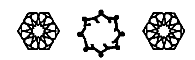
وقال جمهور الأشعرية: للعقوبات وحقوق العباد أسباب يضاف وجوبها إليها، فأما العبادات فلا تضاف إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه، وأنكر بعضهم الأسباب أصلًا، قالوا: الحكم المنصوص عليه يثبت بظاهر النص، وفي غيره يتعلق بالوصف الذي جعل علة، ويكون ذلك أمارة لثبوت الحكم في الفرع بإيجاب الله تعالى وإثباته، فأصل الدين وفروعه من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة بأسباب جعلها الشارع أسبابًا لها، كالحج بالبيت، والصوم بالأشهر [٣١/أ] باتفاق المتأخرين، فذهب الإمام السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر ليلًا أو نهارًا[١]، وذهب الإمام أبو زيد وفخر الإسلام وصدر الإسلام إلى أن السبب الأيام دون الليالي، فالجزء الذي لا يتجزأ من أول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم، فيجب صوم جميع اليوم مقارنًا له.

والصلاة بأوقاتها، والعقوبات بأسبابها، والكفارات الدائرة بين العبادة والعقوبة بما تردد بين الحظر والإباحة، والمعاملات بتعلق البقاء المقدور بتعاطيها، والإيمان بالآيات الدالة على حدوث العالم، وإنما الأمر لإلزام ما

(١) انظر: «أصول السرخسي»: (٦٣- ٧٥).

(٢) انظر «أصول السرخسي»: (٧٩-٨٦).

وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن في الذمة ثم يطالب بالأداء، وإجماع الفقهاء على وجوب الصلاة على من لا يصلح للخطاب يدل على أن نفس الوجوب بالسبب ووجوب الأداء بالخطاب، ويعرف السبب بتعلق الحكم به، وبتكرره بتكرره وبنسبته إليه[1].



(١) يقول الإمام شمس الأئمة السرخسي في «الأصول» (٧٩-٨٠).
«اعلم أن أصل الوجوب في المشروعات جبر لا صنع للعبد فيه ولا اختيار، فإن الموجب هو الله تعالى، تعبد العباد بما أو جبها عليهم، فكما لا صنع لهم في صفة العبودية الثابتة عليهم لا صنع لهم في أصل الوجوب، وباعتبار الأسباب التي جعلها الشرع سببًا لا اختيار لهم في أصل الوجوب كما أنه لا اختيار لهم في السبب. . . إذا تقرر ذلك فنقول: الأسباب التي جعلها الشرع موجبًا للمشروعات هي الأسباب التي تضاف المشروعات إليها وتتعلق بها شرعًا. .»

المرصد السادس

في

السـنة

وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام [٣١/ب] وفعله، والحديث يختص بقوله، والخبر: يقال على لفظ مخصوص حقيقة، فيشترك لفظًا بين الصيغة والمعنى القائم بالنفس، و[حدُّ الخبر:] هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية حتى يصدق عند الجمهور إن توافقت النسبتان، ويكذب إن اختلفتا.

وهو ينقسم إلى متواتر وآحاد:

والمتواتر: خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، والعلم الحاصل به ضروري عند الجمهور، ونظري عند الكعبي وأبي الحسين، وعند الغزالي(١) من قبيل القضايا التي قياساتها معها، وشرطه الصحيح: امتناع تواطئ مخبريه على الكذب عادة، وإسنادهم الخبر إلى الحسِّ، واستواء الطرفين والوسط(٢)،

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي ص: (١٠٥- ١٠٦).

(٢) وذلك نحو نقل أعداد الركعات وأعداد الصلوات، ومقادير الزكاة والديات وما أشبه ذلك، وهذا لأن الاتصال لا يتحقق إلا بعد انقطاع شبهة الانفصال، وإذا انقطعت شبهة الانفصال ضاهى ذلك المسموع من رسول الله ﷺ، لأن الناس على همم شتى وذلك يبعثهم على التباين في الأهواء والمرادات، فلا يردهم عن ذلك إلى شيء واحد إلا جامع أو مانع، وليس ذلك إلا اتفاق ما صنعوه، أو سماع اتبعوه، فإذا انقطعت تهمة الاختراع لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم تعين جهة السماع، ولهذا كان موجبًا علم اليقين عند جمهور الفقهاء ا هـ «أصول السرخسي» (٢٢٠).

وعلم بعض المخبرين به وإن كان البعض مقلدًا أو ظانًّا أو مجازفًا، وشرطه الفاسد الإسلام، والعدالة، وأن لا يحويهم بلد، واختلاف النسب والدين والوطن، واشتراط الشيعة أن يكون فيهم معصوم، واشتراط اليهود أن يكون فيهم أهل الذلة.

وإذا اختلف المتواتر في الوقائع من جهة اللفظ، فالمتواتر ما اتفقوا عليه [٣٢/ أ] من جهة المعنى.

وخبر الآحاد: ما لم ينته إلى حد التواتر.

والخبر المشهور عندنا: ما كان من الآحاد في الأصل؛ أي: القرن الأول ثم انتشر بعده، فصار متواترًا في القرن الثاني ومن بعدهم مطلقًا، وقيل: في الثاني والثالث دون القرون التي بعده.. وقال الجصاص وجماعة من أصحابنا: إنه أحد قسمي المتواتر، فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة، وقال عيسى بن أبان: يضلل جاحده ولا يكفر. وهو الصحيح عندنا[١].

وهو حجة للعمل به بمنزلة المتواتر؛ فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى، وهو نسخ عندنا مثل زيادة الرجم والمسح على الخف، وهو[٢] موجب علم الطمأنينة لا علم اليقين؛ لكونه من الآحاد في الأصل، وعند بعض أصحاب الشافعي: أنه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد إلا الظن...

* حجية خبر الآحاد:

وخبر الواحد لا يوجب علم اليقين، ولا الطمأنينة بل يوجب الظن، ويجب العمل به عند الجمهور سمعًا عند أكثرهم، عقلًا عند أحمد والقفال

(١) «أصول السرخسي» (٢٢٦- ٢٢٧).

(٢) أي: الخبر المشهور.

وابن سريج [٣٢/ ب] وأبي الحسين إذا أورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تعم بها البلوى، ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها وترك المحاجة به بشرط الإسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط في المخبر، وعند ثبوت هذه الشرائط يقبل حديث الراوي، سواء كان عبدًا أو أعمى أو امرأة أو محدودًا في قذف تائبًا، وإن لم تقبل شهادة هؤلاء في حقوق الناس، ومنع بعضهم جواز العمل بخبر الواحد عقلًا، وبعضهم سمعًا، فإذا عدم شرط واحد من الشروط الثمانية لوجوب العمل بخبر الواحد لا يقبل... ومستور الحال كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث باتفاق الروايات ما لم تظهر عدالته إلا في الصدر الأول، وإخباره في باب الشهادة مقبول، وفي باب الديانات كنجاسة الماء، وطهارته كإخبار الفاسق فيها في الصحيح يجب التحري، فإن وقع في قلبه أنه صادق يتيمم من غير إراقة الماء، فإن أراق الماء فهو أحوط للتيمم [٣٣/ أ].

وخبر المعتق والكافر والصبي فيها لا يقبل فلا يجب التحري، فإذا وقع في قلب السامع صدقهم في خبرهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم؛ فإن أراق الماء ثم تيمم، فهو أفضل، وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام كالوكالات يعتبر خبر كل مميز عدلًا كان أو غيره، صبيًا أو بالغًا، مسلمًا أو كافرًا بدون تحكيم الرأي، وما فيه إلزام محض من حقوق العباد فخبر الواحد لا يقبل فيه إلا بشرط العدد عند الإمكان، ولفظه الشهادة والأهلية بالولاية، وما فيه إلزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون، فإن كان المخبر وكيلًا أو رسولًا يقبل خبر الواحد غير العدل، وإن كان فضوليًا يشترط إما العدالة، أو العدد بعد وجود سائر الشرائط رعاية لشبه الإلزام وعدمه، وهذا في ثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة؛ وأما ثبوتها بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة، فمما لا شك فيه، ولا تقبل رواية المتساهل [٣٣/ ب] وصاحب الهوى.

وتثبت العبادات بخبر الواحد بالشرائط المذكورة كالديانات لا العقوبات عندنا، وعند أبي يوسف العقوبات تثبت بخبر الواحد كما تثبت بالبينة، ودلالة النص[(١)].



(١) وفي مباحث المتواتر والآحاد راجع: «الأصول» للسرخسي (٢٢٠)، «والمعتمد» (٢/ ١٠٧)، «المستصفى» (١/ ١٤٦)، «المحصول» (٢/ ١٢٩)، «الإحكام» للآمدي(٢/ ٢١)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٧٣-٢٧٨)، «الإبهاج في شرح المنهاج» (٢/ ٢٨٣-٢٩٩)، «البحر المحيط» (٤/٢٣١-٢٥٩)، «تيسير التحرير» (٣/ ٣٠-٨٢)، (فواتح الرحموت» (٢/ ١١٠)، «شرح العضد» (٢/ ٥٢-٥٨)، «حاشية البناني على شرح المحلي» (٢/ ١٩٩-٢٠٠)، «كشف الأسرار» (٢/ ٣٧٠)، «شرح الرملي على الورقات» (٣١٩-٣٢٦).

[أحوال الرواة]

بعد ثبوت حجية خبر الواحد بالشرائط الثمانية فالراوي إما معروف بالرواية أو مجهول لم يعرف إلا بحديث أو حديثين، والمعروف إن كان معروفًا بالفقه والاجتهاد، كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، ونحوهم كان حديثه حجة يترك به القياسُ، وإن خالف جميع الأقيسة، وإن كان معروفًا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه والاجتهاد كأبي هريرة وأنس بن مالك؛ فإن وافق جميع الأقيسة أو بعضها، قُبِلَ حديثه وعمل به؛ وإن خالف جميعها، لا يقبل عندنا مثل حديث المُصَرّات، وعند الكرخي ومن تابعه ليس فقه الراوي شرطًا لتقدم الخبر على القياس، بل يقدم عليه خبر كل عدل ضابط [٣٤/ أ]. قال صدر الإسلام أبو اليسر: وإليه مال أكثر العلماء.

والمجهول إن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث، صار مثلَ المعروف بالرواية... وإن سكتوا عن الطعن والردّ بعدما بلغهم روايته، فكذا؛ وإن قبل البعض مع نقل الثقات عنه يقبل إن وافق قياسًا، وإن ردَّه الكلُّ فهو مستنكر لا يعمل به، وإن لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن جاز لأصالة العدل في ذلك الزمان، وكان يجوز العمل به في زمن أبي حنيفة إذا وافق القياس لغلبة الصدق فيه... أما بعد القرن الثالث، فلا يعمل به.

[**والسنة** نوعان: مرسل ومسند:]

والمسند من الحديث: أن يقول الراوي: حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ.

والمرسل منه: منقطع عنه ﷺ من حيث الظاهر لعدم الإسناد الذي يحصل به الاتصال؛ وهو أن يقول الراوي: قال رسول الله، من غير أن يذكر الإسناد

الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل [٣٤/ ب] الدالة على قَبول المرسل، فمرسل الصحابي مقبول بالإجماع، ويحمل على السماع[١].

ومرسل القرن الثاني والثالث لايقبل عند الشافعي إلا أن يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب، قال: لأني وجدتها مسانيد.

ويقبل عندنا وعند مالك... والمرسل فوق المسند؛ لأن الصحابة أرسلوا... ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض أصحابنا، ويُردُّ عند البعض إلا أن يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده، مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله.

وكيفية سماع الحديث:

وهو **العزيمة** في الباب أن يقرأ المحدث عليك أو تقرأ عليه فيقول: نعم. والأول أولى عند المحدثين، فإنه طريقة الرسول ﷺ[٢].

---

(١) وذلك لأنهم صحبوا رسول الله ﷺ، فما يروونه عن رسول الله مطلقًا يحمل على أنهم سمعوه منه أو من أمثالهم، وهم كانوا أهل الصدق والعدالة، وإلى هذا أشار البراء بن عازب رضي الله عنهما، بقوله: ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ، وإنما كان يحدث بعضنا بعضًا، ولكنا لا نكذب، فأما مراسيل القرن الثاني، والثالث حجة في قول علمائنا رحمهم الله- أي الأحناف- وقال الشافعي: لا يكون حجة إلا إذا تأيد بآية أو سنة مشهورة، أو اشتهر العمل به من السلف أو اتصل من وجه آخر، اهـ» «أصول السرخسي» (٢٧٨-٢٨٠)، وراجع: «البرهان» (١/ ٥٧٣)، «المستصفى» (١/ ١٦٩)، «الإحكام» للآمدي (٢/ ١٧٧)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٩٥)، «الإبهاج في شرح المنهاج» (٢/ ٣٣٩)، «البحر المحيط» (٤/ ٤٠٣)، «تيسير التحرير» (٣/ ١٠٢)، «فواتح الرحموت» (٢/ ١٧٤)، «شرح العضد على ابن الحاجب» (٢/ ٧٤)، «روضة الناظر» (١/ ٣٢٤)، «شرح الرملي على الورقات» (٣٣٣).

(٢) وهو الذي كان يحدث أصحابه ثم نقلوه عنه، وهو أبعد من الخطأ والسهو فيكون أحق فيما هو المقصود وهو تحمل الأمانة بصفة تامة.

وقال أبو حنيفة: الأولى في غيره عليه الصلاة والسلام الثاني، والكتاب والرسالة تقوم مقام الخطاب[1] والمختار في الأولين أن يقول: حدثنا، وفي الأخيرين: أخبرنا.

والرخصة: هي الإجازة والمناولة، فإن كان عالمًا بما في الكتاب يجوز [٣٥/ أ] فالمستحب أن يقول: أجاز... ويجوز أيضًا: أخبر... وإن لم يكن عالمًا بما فيه لا يجوز عندنا خلافًا لأبي يوسف... والعزيمة في الضبط الحفظ إلى وقت الأداء، والكتابة كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم...

والكتابة نوعان: مُذكِّر، إذا رأى الخط تُذكِّر الحادثة، هذا هو الذي انقلب عزيمة... وإمامٌ، وهو ما لا يفيد التذكر[2]، والأول حجة سواء خطه هو أو رجل آخر معروف أو مجهول... والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة أصلًا، وعند أبي يوسف إن كان في يده يقبل في الأحاديث، وديوان القضاء؛ وإلا لا تقبل في ديوان القضاء، ويقبل في الأحاديث إن كان خطًا معروفًا لا يخاف عليه التبديل عادة، ولا يقبل في الصكوك الخط إلا أن يكون في يد الشاهد.

وأما التبليغ: فلا يجوز عند بعض أهل الحديث نقل الحديث بالمعنى.. وعند عامة العلماء يجوز لكن العزيمة التبليغ كما سمع، والتبرك بلفظه أولى، والنقل بالمعنى يجوز [٣٥/ ب] للعالم باللغة في الحديث المحكم، وفي

(١) قال السرخسي: «فإن المحدث إذا كتب إلى غيره على رسم الكتب وذكر في كتابه: حدثني فلان عن فلان إلى آخره، ثم قال: وإذا جاءك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني فهذا صحيح، وكذلك لو أرسل إليه رسولًا فبلغه على هذه الصفة فإن رسول الله كان مأمورًا بتبليغ الرسالة وبلغ إلى قوم مشافهة وإلى آخرين بالكتاب والرسول وكان ذلك تبليغًا تامًا» «الأصول»: (٢٨٩- ٢٩٠).

(٢) «أصول السرخسي» (٢٧٦).

الظاهر يجوز للمجتهد فقط، وفي المشترك والمجمل والمتشابه وجوامع الكلم لا يجوز أصلًا.

والطعن في الحديث: إن ظهر من الراوي بأن عمل بخلاف ما رواه بعد الرواية يصير مجروحًا فيسقط العمل به، وإن عمل بخلافه قبل روايته أو لايعلم التاريخ لا يجرح فهو يسقط العمل به، وإن ظهر مخالفة الراوي لما رواه بأن عمل ببعض محتملاته فهو ردٌّ منه للباقي بطريق التأويل لا جرح، وإن ظهر بأن أنكرها صريحًا لا يكون جرحًا عند محمد، وعند أبي يوسف جرح، وهذا فرع اختلافهما في الشاهدين شهدا عند قاضٍ أنه قضى بهذا، ولم يتذكر القاضي، قال أبو يوسف: لا يقبل، وقال محمد: يقبل، وإن كان الطعن في الحديث من غير الراوي وكان صحابيًا، ولا يحتمل حكمه الخفاء يكون جرحًا، وإن احتمله لا، وإن كان غير صحابي من أئمة الحديث؛ فإن كان الطعن مجملًا، لا يقبل؛ [٣٦/ أ] وإن كان مفسرًا بما هو جرح شرعًا متفق عليه، والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العصبية يكون جرحًا؛ فيمتنع العمل به، وإن كان مفسرًا بأمر مجتهد فيه غير متفق عليه، أو بما هو جرح بالاتفاق لكن الطاعن معروف بالتعصب، ومتهم به لا يكون جرحًا كالطعن المبهم، ولا يسقط العمل به[1].

---

(١) قال السرخسي: «فأما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون جرحًا، لأن العدالة باعتبار ظاهر الدين ثابت لكل مسلم، خصوصًا من كان من القرون الثلاثة فلا يترك ذلك بطعن مبهم» «الأصول» (٢٩٧).

أفعال الرسول ﷺ

ومن أفعال الرسول عليه السلام ما يقتدى به، وهو مباح ومستحب وواجب وفرض، وما لا يقتدى به وهو إما مخصوص به أو زَلَةً؛ وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد، ولا بد أن ينبِّه عليها كيلا يقتدى بها، ففِعْلُهُ المطلق يوجب التوقف عند البعض، وعند البعض يلزمنا اتباعه، وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الإباحة، فلا يكون لنا اتباعه، والمختار الإباحة لكن يكون لنا اتباعه.

والوحي ظاهر وباطن، والوحي الظاهر: ما ثبت بلسان المَلك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة، والقرآن من هذا القبيل [٣٦/ ب] وما وُضِّحَ له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام، ودلالته كما قال عليه السلام: «**إن روح القدس نفث في روعى أن نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها؛ فاتقوا الله وأجملوا في الطلب**» وسمى هذا خاطر الملك، وما تبدى لقلبه عليه السلام بلا شبهة بإلهام الله تعالى بأن أراه بنور من عنده كما قال: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾، وكل ذلك حجة مطلقًا بخلاف إلهام الأولياء فإنه لا يكون حجة على غيره أصلًا، والوحي الباطن ما ينال بالرأي والاجتهاد، وفيه خلاف، البعض قالوا: حظه عليه السلام الوحي الظاهر لا غير، وإنما الرأي المحتمل للخطأ لغيره للعجز عن الأول.

وعند البعض: له عليه السلام العمل بهما، والمختار عندنا أنه مأمور بانتظار الوحي، ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم «**فَاعْتَبِرُوا**» ومدته ما لم يخف الفوت في الحادثة[١].

---

(١) وفي مباحث أفعال النبي ﷺ ودلالتها راجع: «الأصول» للسرخسي (٣٥٥-٣٥٧)، =

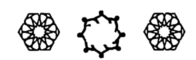
شرع من قبلنا

والقول الصحيح في شرع من قبلنا أن ما قصَّ الله تعالى [٣٧/ أ] أو رسوله عنه من غير إنكار يلزمنا العمل به على أنه شريعة لرسولنا، وهو مذهب أكثر مشايخنا، وذهب كثير من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي إلى أنه يلزمنا على أنه شريعة ذلك النبي إلى أن يثبت نسخها، وعند البعض لا يلزمنا شرع من قبلنا، لقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾؛ ولأن الأصل في الشرائع الماضية الخصوص إلا بدليل، كما كان في المكان[1]، وقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ وقوله: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾، فذلك في أصول الدين. وذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه لم يكن متعبدًا بشرائع من قبلنا إلا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ، واختلف في أنه عليه السلام، هل كان متعبدًا بشرع أحد من الأنبياء قبل البعث، فنفاه

= «المستصفى» (٢/ ٢١٤)، «التبصرة» للشيرازي (٢٤٠)، «المحصول» (١/ ٥٠٣)، «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٤٧-٢٤٨)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٢٦-٢٣٥)، «تشنيف السامع» (٢/ ٩٠٤-٩١٠)، «البحر المحيط» (٤/ ١٧٧-١٨١)، «كشف الأسرار» (٣/ ١٩٩-٢١٠)، «إحكام الفصول» (١/ ٢٦٣-٢٦٥)، «شرح الكوكب المنير» (٣/ ١٧٩-١٨٨)، «تيسير التحرير» (٣/ ١٢١-١٢٣)، «فواتح الرحموت» (٢/ ١٨٠-١٨٣)، «الإحكام» لابن حزم (١/ ٤٢٢)، «شرح الرملي للورقات» (٢٣١-٢٣٩).

(١) قال السرخسي: «وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله ﷺ فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه، فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب، فلا يعتبر نقلهم في ذلك لتوهم أن المنقول من جملة ما حرفوا، ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا» «الأصول» (٣٦٤- ٣٦٥).

أبو الحسين البصري، وجماعة من المتكلمين، وأثبته بعضهم، فقيل: كان متعبدًا بشرع نوح، وقيل: بشرع إبراهيم، وقيل: بشرع موسى. وقيل: بشرع عيسى- عليهم السلام، وقيل: بما [٣٧/ ب] ثبت أنه شرع، وتوقف فيه الغزالي وعبد الجبار[١].



(١) وفي مذاهب العلماء في شرع من قبلنا راجع: «البرهان» للجويني (١/ ٣٣١)، «الأصول» للسرخسي ص (٣٦٤)، «الإحكام» للآمدي (٤/ ١٧٢)، «أصول الفقه» لأبي زهرة ص(٢٨٥)، «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور عبد الكريم زيدان ص(٢٦٣).

مذهب الصحابي

ولا خلاف أن مذهب الصحابي إمامًا كان أو حاكمًا أو مفتيًا ليس بحجة على صحابي آخر، وإنما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، فقال أبو سعيد البرذعي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا: إنه حجة، وتقليده واجب يترك به القياس[١]، وهو مختار شمس الأئمة وفخر الإسلام، وصدر الإسلام أبي اليسر، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين، والشافعي في قوله القديم، وقال أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا: لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس، وإليه مال الإمام أبو زيد في «التقويم» وقال الشافعي في قوله الجديد: لا يقلد أحدٌ منهم، وإن كان فيما لا يدرك بالقياس، وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة، وبعض العلماء جوز التقليد وإن لم يوجبه، والخلاف المذكور فيما لم يعلم اتفاق الصحابة ولا [٣٨/ أ] اختلافهم، فإنه يجب تقليد الصحابي إجماعًا فيما شاع فسكتوا مُسَلِّمِيْنَ، ولا يجب إجماعًا فيما ثبت الخلاف بينهم، وكل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين[٢] يجب الاقتداء[٣].

والتابعي إن ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض

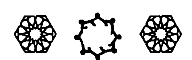
---

(١) «أصول السرخسي»: (٣٦٩).

(٢) أي أبي بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

(٣) انظر: «الأصول» للسرخسي (٣٦٩-٣٧٤)، «المستصفى» (١/ ٢٦١)، «المحصول» (٢/ ٥٦٢)، «الإحكام» للآمدي (٤/ ١٤٩)، «الإبهاج» (٣/ ١٩٢)، «البحر المحيط» (٦/ ٥٤)، «كشف الأسرار» (٣/ ٢١٧)، «تيسير التحرير» (٣/ ١٣٢)، «فواتح الرحموت» (٢/ ١٨٧)، «شرح العضد» (٢/ ٢٨٧)، «شرح الكوكب المنير» (٤/ ٤٢٤)، «شرح الورقات للرملي» (٢١٤-٢١٦).

كشريح خالف عليًّا ورد شهادة الحسن، ومسروق رجع ابن عباس إلى فتواه بذبح شاة فيمن نذر بذبح الولد، وكان ابن عباس يوجب عليه مائة من الإبل، فإذا رجع الصحابي إلى أقوال التابعي وجب تقليد التابعي كتقليد الصحابي.. هذا غير ظاهر الرواية عن أبي حنيفة، وقال في ظاهر الرواية: لا أقلدهم فهم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد[١].. والمختار: أن الصحابي من رأى النبي ﷺ وإن لم يرو عنه، ولم تطل مدة صحبته معه، وقيل: من جمع بينهما، وقيل من طالت صحبته معه وإن لم يرو عنه، وأوجب بعضهم عدالة الصحابي، وبعضهم لم يوجب؛ فيجب الكشف عن حال الراوي منهم كغيرهم.



(١) وروي عن أبي حنيفة أنه كان يقول: ما جاءنا عن التابعين زاحمناهم، انظر: «أصول السرخسي» : (٣٧٥-٣٧٦).

المرصد السابع [٣٨/ ب]

في
الإجمـــاع

وهو عبارة عن اتفاق المجتهدين العادلين من هذه الأمة في كل عصر على أمر من الأمور، وإن لم يثبتوا عليه إلى أن يموتوا، أو سبق فيه خلاف من السلف- وقيل: هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي، ثم العزيمة في الاتفاق الذي هو ركن الإجماع أن يثبت ذلك بالتكلم منهم، أو بعملهم به، والرخصة فيه أن يتكلم البعض أو يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك إليهم، ومُضيٍّ مدة التأمل.

وعند البعض لا يثبت بالسكوت، وإذا اختلف الصحابة على قولين يكون إجماعًا على نفي قول ثالث عندنا، وكذا في غيرهم عند بعض مشايخنا وعليه الأكثرون، وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة، واختار الآمدي التفصيل بأن القول الثالث إن كان رفعًا لما اتفق عليه القولان، فهو ممتنع خرق للإجماع؛ وإلا فلا[١].

وعامة الناس داخلون في المجتهدين فيما لا يحتاج إلى [٣٩/ أ] الرأي كنقل القرآن وأمهات الشرائع ولا عبرة بهم فيما يحتاج إليه.

---

(١) انظر «الإحكام» للآمدي (١/ ٣٥٢)، وفيه: «والمختار في ذلك إنما هو التفصيل، وهو أنه إن كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان، فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع، وذلك كما في مسألة الجارية المشتراه، فإنه إذا اتفقت الأمة فيها على قولين، وهما امتناع الرد، والرد مع العقر، فالقولان متفقان على امتناع الرد مجانًا، فالقول به يكون خرقًا للإجماع السابق».

والإجماع فيما سبق فيه الخلاف من السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد، وفيما لم يسبق بمنزلة المشهور من الأحاديث، ونقل الإجماع إلينا بإجماع كل عصر في معنى نقل الحديث المتواتر، ونقله بالأفراد كنقل السنة بالآحاد؛ فيوجب العمل دون العلم، ويقدم على القياس.

*** حجية الإجماع:**

والإجماع حجة عند جميع العلماء إلا النَّظَّام والشيعة، وبعض الخوارج، ولا عبرة بمخالفتهم؛ لأنهم قليلون من أهل الأهواء، نشأوا بعد الإجماع على حجيته، وإذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف الباقون به، ولم ينكره أحدٌ منهم، لم يدل على الموافقة إن كان بعد استقرار المذاهب؛ وإن كان قبله، فالحقُّ أنه إجماع قطعي، أو حجة قطعية، وليس بإجماع [وعن الشافعي: أنه ليس إجماعًا ولاحجة، وروي عنه: أنه حجة لا إجماع] وقيل: الأقرب أنه حجة وإجماع.

مستند الإجماع:

ولا يجوز الإجماع عند الجمهور إلا عن مستند من دليل أو أمارة، والصحيح عندهم كما هو عندنا جواز أن يكون مستنده قياسًا [٣٩/ب] وإن منع بعض الظاهرية جوازه، وبعضٌ وقوعَهُ؛ وإذا استدل أهل العصر بدليل، أو أولوا تأويلًا، فالمختار: وهو قول الأكثرين جواز إحداث دليل آخر لمن بعدهم، وإذا اختلف أهل العصر الأول على قولين، واتفق أهل العصر الثاني على أحدهما بعدما استقر خلافهم، وقال كلٌّ بمذهب، قال الأشعري وأحمد وإمام الحرمين والغزالي: إنه يمتنع حصوله.. وجوَّزه بعضهم، فقيل: حجة، وقيل: لا، والحق أنه قد وقع قليلًا وإن بَعُد؛ وإذا اختلف أهل العصر ثم اتفقوا بعينهم عقيب الاختلاف من غير أن يستقر الخلاف، فإجماع وحجة؛ وأما بعده، فقيل: إنه ممتنع، وقيل: جائز، [فاختلف المجوّزون:] فقيل: حجة،

وقيل: لا، والحق وجوب العمل بالإجماع المنقول بخبر الآحاد، وأنكره بعض أصحابنا والغزالي.

*** إنكار حكم الإجماع:**

وإنكار حكم الإجماع الظني ليس بكفر إجماعًا، وفي القطعي مذاهب: أنه كفر، وأنه ليس بكفر، واختار بعض المحققين أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين [٤٠/ أ] يوجب الكفر اتفاقًا، وإنما الخلاف في غيره، والحق أنه لا يكفر.

*** مراتب الإجماع:**

ثم الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين، ثم إجماع مَنْ بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف السلف، ثم إجماعهم على حكم ظهر فيه خلافهم، وهذا إجماع عندنا، وقيل: لا، ونَقْلُ الإجماع إلينا إن كان بالتواتر يفيد القطع، وإن كان بالشهرة يفيد ما يقرب من القطع، وإن كان بالآحاد يفيد الظن ويوجب العمل به.



(١) وفي مباحث الإجماع وأحكامه راجع: «الأصول» للسرخسي (٣٧٦)، «المعتمد»(٢/ ٣-٦٦)، «المستصفى» (١/ ١٧٣-١٩٢)، «المحصول» (٢/ ٣-٧١)، «الإحكام» للآمدي (١/ ٢٨١-٣٦٦)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٥٣-٢٧٠)، «الإبهاج» (٢/ ٣٤٩-٣٩٣)، «البحر المحيط» (٤/ ٤٣٥-٥٠١)، «كشف الأسرار» (٣/ ٢٢٦-٢٣٤)، «تيسير التحرير» (٣/ ٢٢٤-٢٣٠)، «فواتح الرحموت» (٢/ ٢١١-٢٢٤)، «أصول الجصاص» (٣/ ٣٠٧)، «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢٢٤)، «فتح الغفار» (٣/ ٤)، «شرح العضد» (٢/ ٣٨)، «التمهيد» لأبي الخطاب (٣/ ٢٢٤-٣٤٨)، «روضة الناظر» (١/ ٣٣١-٣٥٠)، «شرح الرملي على الورقات» (٢٧٥-٣١٣).

المرصد الثامن

في
القيـــــاس[1]

وهو إظهار مثل حكم الأصل في الفرع بمثل علته فيه، كإظهار تحريم النبيذ بمشاركة الخمر المحرم للإسكار فيه، وله أركان أربعة: **الأصل**: وهو المحل المشبه به كالخمر، وحكم الأصل كتحريم الخمر، **والفرع**: وهو المحل المشبه كالنبيذ، **والوصف الجامع**: كالإسكار.

وله شروط، **فمن شروط حكم الأصل**: أن يكون حكمًا شرعيًا غير منسوخ ثابتًا بأحد الأدلة غير القياس وإن [٤٠/ ب] جوزه الحنابلة وأبو عبد الله البصري، وغير مغيِّر في الفرع الذي نظيره من إطلاقه أوتقييده وغيرهما مما يتعلق بنفس الحكم وغير مدلول لنص دالٍّ عليه أو على عدمه في الفرع، وغير مخصوص بالأصل بنص آخر كشهادة خزيمة، وغير معدول به عن سنن القياس، وأن لا يكون دليله شاملًا لحكم الفرع.

---

(١) قال السرخسي: «أما تفسير صيغة القياس- لغة- فهو التقدير، يقال: قس النعل بالنعل: أي قدره به، وقاس الطبيب الجرح إذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره، وبهذا يتبين أن معناه لغة في الأحكام: رد الشيء إلى نظيره ليكون مثلًا له في الحكم الذي وقعت الحاجة إلى إثباته» «الأصول» (٣٩٦- ٣٩٧)، وراجع: «المعتمد» (٢/ ١٩٥)، «المستصفى» (٢/ ٢٢٨)، «المحصول» (٢/ ٢٣٩)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ٢٧٣)، «شرح تنقيح الفصول» (٢٩٨)، «الإبهاج» (٣/ ٣-٢٨)، «تشنيف المسامع» (٣/ ١٥٠-٢٠٤)، «كشف الأسرار» (٣/ ٢٦٨)، «فتح الغفار» (٣/ ٨)، «شرح الكوكب المنير» (٤/ ١٨٧)، «البحر المحيط» (٥/ ٢٣١)، «فواتح الرحموت» (٢/ ٢٤٦)، «روضة الناظر» (٢/ ٢٢٧)

ومن شروط علة حكم الأصل: أن تكون بمعنى الباعث، بأن تشتمل لحكمة باعثة للشارع على شرعه الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، لا أمارة مجردة عن الحكمة، وأن تكون وصفًا ظاهرا منضبطًا في نفسه حتى تكون ضابطًا للحكم لا حكمة مجردة، وذلك لخفائها أو لعدم انضباطها، وأن لا تكون وصفًا عدميًا في الحكم الثبوتي، فإن المختار منعه، وإن أجازه الأكثرون، وأن لا يكون العدم جزءًا منها، وأن لا تكون بعينها المحل لحكم الأصل، ولا جزءًا منه خاصًا به إن كانت العلة متعدية لجواز ذلك في العلة [٤١/ أ] القاصرة، ولا خلاف في صحة القاصرة المعلوم عليَّتُها بنص أو إجماع، وذهب أبو حنيفة إلى بطلان علية القاصرة المستنبطة، والشافعي وأحمد إلى صحتها، وأن لا تتأخر عن حكم الأصل، وأن لا ترجع على الأصل بالإبطال، وأن لا تكون مقترنة بمعارض للأصل إذا كانت العلة مستنبطة، وقيل: ولا بمعارض للفرع، وأن لا تخالف نصًا أو إجماعًا خاصين بمحل النزاع بالاتفاق، وأن لا تتضمن زيادة على النص إن كانت مستنبطة، وأن يكون دليلها شرعيًا، وأن لا يكون دليلها متناولًا حكم الفرع بعمومه أو خصوصه، والمختار: جواز كون العلة في أصل القياس حكمًا شرعيًا إن كان الحكم الذي هو العلة باعثًا في حكم الأصل لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة، وجواز تعدد الوصف المجعول علة ووقوعه، وجواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين مستقلتين، أو علل كلٌّ منها بمستقل منصوصة أو مستنبطة ووقوعه.

ومن شروط العلة: أن تكون العلة مطردة [٤١/ ب] بمعنى كلما وجدت العلة وجد الحكم، واختلف في جواز النقض، وهو أن يوجد العلة في محل ما مع عدم الحكم فيه، فقيل: لا يقدح نقض العلة في عِلِّيتها في المنصوصة، والمستنبطة، وقيل: يقدح فيهما، وقيل: يقدح في المستنبطة فقط، وقيل: يقدح في المنصوصة فقط، وأما اشتراط العكس؛ وهو انتفاء الحكم لانتفاء

العلة، فمبني على منع تعليل الحكم بعلتين؛ فمن قال به يلزم العكس عنده؛ ومن لا فلا، والمختار: جواز تعليل حكمين بعلة واحدة، بمعنى الباعث خلافًا لقوم، ولا خلاف في جواز ذلك في الأمارة.

ولا يشترط في علة حكم الأصل كونه قطعيًا، بل يكفي الظن في المختار ولا عدم مخالفتها لمذهب صحابي؛ لأن الحق جوازها، ولا القطع بوجود العلة في الفرع، بل الظن بوجودها كافٍ في المختار، ولا نفي المعارض لها فيه؛ لأن نفيه لها في الأصل كاف.

وحكم أصل القياس المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة عند أصحابنا، وعند أصحاب الشافعي ثابت [٤٢/ أ] بالعلة لا بالنص.

ومن شرط الفرع: أن يساوي الفرع لعلة الأصل في العلة، وأن يساوي حكم الفرع حكم الأصل فيما يقصد كونه حكمًا من عين كالقصاص أو جنس كالولاية، وأن لا يكون حكم الفرع منصوصًا عليه لا إثباتًا ولا نفيًا، وأن لا يكون حكم الفرع متقدمًا على حكم الأصل.

تفسير العلة:

وتفسير العلة بالمعرف للحكم باطل الطرد بالعلامة(١)، وبالمؤثر في الحكم باطل لعدم المؤثر في الحقيقة سوى الله تعالى على أن حكمه تعالى قديم؛ فلا يؤثر فيه الحادث، إلا أن يراد بالحكم أثره كالوجوب للإيجاب، وتفسير العلة بالباعث لا على سبيل الإيجاب بمعنى الاشتمال على الحكمة المقصودة للشارع في شرعه الحكم من جلب نفع العباد، ودفع ضرهم، ويسمى معنى الجلب والدفع مناسبة.

والوصف المناسب إما حقيقي أو إقناعي، فالحقيقي إما لمصلحة دينية

(١) أي بطل الطرد بالعلامة.

كرياضة النفس، وتهذيب الأخلاق، أو دنيوية ضرورية في الأصل كحفظ النفس المقصود من شرعيَّة القصاص، وحفظ العقل [٤٢/ ب] المقصود من شرعية حدِّ المسكر، وحفظ الدين المقصود من شَرْعِيَّةِ قتل الكفار، وحفظ النسل المقصود من شرْعِيَّةِ حد الزنا، وحفظ المال المقصود من شَرْعِيَّةِ حد السارق، وقاطع الطريق، وضمان المتلفات، أو مكملة للضرورية كحَدِّ قليل المسكر، أو غير ضرورية، ولكن حاجية تمس الحاجة إليه في نفسه كالبيع، والإجارة وغيرهما من المعاملات، وقد يكون ضروريًّا في التعيش كالإجارة على تربية الطفل وإرضاعه، أو مكملة للحاجية كوجوب رعاية الكفاءة، ومهر المثل في الولي إذا زوج الصغيرة، أو غير حاجية ولا مكملة للحاجية، لكن تحسينية كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة، والإقناعي ما يتوهم أنه مناسب، ثم إنه إذا تأمل يظهر أنه غير مناسب كنجاسة الخمر لبطلان بيعها، والحكمة لا تعتبر في كل فرد لخفائها أوعدم انضباطها، بل في الجنس فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف مع الحكم أويغلب وجودها [٤٣/ أ] عنده.

والأصل في النصوص عدم التعليل عند البعض[١]، وعند البعض الأصل التعليل، فيعلل بكل وصف ما لم يمنع مانع، وعند البعض الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد المانع عن البعض، فيعلل بالبعض، وهو مجمل فلا بد من مميز، وعندنا - وهو المختار - الأصل التعليل، وأنه لا بد من دليل مميز للوصف الذي هو علته، ومع [ذلك] لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على أن هذا النص معلل في الجملة، ويجوز أن تكون العلة وصفًا لازمًا كالثمنية للزكاة في المضروب عندنا حتى

---

(١) لأن النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة، فلا يصار إليه إلا بدليل.

تجب الزكاة في الحلي، والربا عند الشافعي وعارضًا كالكيل للربا، وجليًا وخفيًا، واسمًا للجنس. وحكما ومركبًا كالكيل، والجنس في علة الربا في المكيلات، وغير مركب ومنصوصة وغير منصوصة، ويجوز التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة اتفاقًا، وكذا يجوز بالقاصرة المستنبطة عند الشافعي، وعندنا لا يجوز بها، ولا يجوز التعليل بعلة اختُلِفَ في وجودها [٤٣/ ب] في الفرع، أو في الأصل، ولا التعليل بعلة اختلف في علِّيتها مع الإجماع على ثبوت الحكم في الأصل، ولا التعليل بوصف يقع به الفرق.

مسالك العلة:

والعلة تعرف بالنص إما صريحًا وهو ما دل بوضعه، وله أقسام أقواها ما صُرِّح فيه بالعلية؛ وهي التي لا يقصد بها سوى العلية، وما دون ذلك ما ورد فيه بحرف ظاهر للتعليل، ويحتمل غيره وما دون ذلك ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول عليه السلام إما في الوصف وإما في الحكم، وما دون ذلك ما يدخل فيه الفاء في لفظ الراوي.

وإما تنبيهًا وإيماءً، كأن يرتب الحكم على المشتق أو يقع جوابًا، أو بفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما أو ذكر أحدهما، أو بفرق بطريق الاستثناء، أو بطريق الغاية أو بطريق الشرط، وأن يذكر مع الحكم وصف مناسب فما ذكر من أقسام الإيماء متفق عليه.. فأما إذا ذكر الوصف صريحًا، والحكم مستنبطًا أو يذكر الحكم صريحًا، والوصف مستنبط منه، ففيه مذاهب: [٤٤/أ] كون كل واحد منهما إيماء وعدم كونه إيماءً، وكون الأول إيماءً لا الثاني، واختلف في اشتراط المناسبة في صحة علل الإيماء على أقوال اشتراطها مطلقًا، وعدم اشتراطها مطلقًا واشتراطها إن فهم التعليل من المناسبة؛ وإلا فلا، وهو المختار.

والعلة تعرف بالإجماع أيضًا؛ كإجماعهم على أن الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في المال، وتعرف العلة بالمناسبة، وتسمى إخالة أيضًا، وشرطها

الملائمة؛ وهو أن يكون على وفق العلل الشرعية، وهو المعْنِيُّ بصلاح الوصف للعلية؛ فلا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة، وإذا ثبت الملائمة جاز العمل به، لكن لا يجب قبل ظهور عدالته، وهو الأثر عندنا لاحتمال الرد مع قيام الملائمة والتأثير عندنا أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه كالسكر في الحرمة، وكقوله: أرأيت لو تمضمضت، وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر، وكطهارة [٤٤/ ب] سؤر الهرة، وقد يتركب بعض الأربعة مع بعض، وإن وجد شهادة الأصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا، واحتج بعض العلماء على العلية في القياس بالسبر والتقسيم؛ وهو حصر الأوصاف التي يظن أنها علة في حكم الأصل، وإبطال بعضها بدليلها المختص به، فتعين الباقي للعلية، فإن كان الحصر والإبطال قطعيًا، كان التعليل قطعيًا وإن كان أحدهما ظنيًا، كان ظنيًا، وبتنقيح المناط؛ وهو أن يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك، وبالدوران وهو باطل عندنا، وهو عند بعضهم وجود الحكم في كل صورة وجود الوصف، وزاد بعضهم العدم عند العدم، وهو الطرد والعكس، وفي إفادة الدوران بهذا المعنى العلية مذاهب، فقال بعض المعتزلة: يفيد العلية بمجرده قطعًا، وقال الأكثرون: يفيد بمجرده ظنًا، والمختار: أنه لا يفيد بمجرده دون انضمام أحد طرق العلية قطعًا لا ظنًا.

والتعدية حكم لازم للتعليل عندنا [٤٥/ أ] جائز عند الشافعي، فعندنا لا يجوز التعليل إلا لتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر، فيكون التعليل والقياس واحدًا، وعنده يجوز التعليل لزيادة القبول والاطلاع على حكمة الشارع، فيوجد بدون القياس هذا في التعليل الغير المنصوص، وما يقع التعليل لأجله، إما إثبات السبب أو وصفه، وإما إثبات الشرط أو وصفه، وإما إثبات الحكم أو وصفه، وإما تعدية حكم مشروع معلوم بصفة إلى محل آخر يماثله في التعليل، فالتعليل مختص بالتعدية فهو لإثبات العلة، أو

الشرط، أو الحكم ابتداء باطل اتفاقًا، وإثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الإجماع، جائز اتفاقًا، واختلفوا في التعليل لإثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية فاختار فخر الإسلام وأتباعه جوازه، وذهب كثير من علماء المذهبين إلى امتناعه.



أنواع القياس(١)

والقياس **جلي**: إن سبق إليه الأفهام، وقيل: إن [٤٥/ ب] قطع بنفي الفارق فيه، وخفي إن لم يسبق أو لم يقطع.

والخفي يسمى بالاستحسان وهو أعم منه؛ لأن الاستحسان دليل يقابل القياس الجلي نصًّا كان أو إجماعًا أو قياسًا على خلافه، وقد غلب في القياس الخفي في كتبنا، وهو حجة عندنا وعند الحنابلة، ويعمل به إذا كان أقوى من القياس الجلي، وثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعًا إما بالأثر فكالسَّلم والإجارة، وبقاء الصوم في النسيان، وإما بالإجماع فكالاستصناع، وإما بالضرورة فكطهارة الحياض والآبار، فيكون هو دليلًا متفقًا عليه، فلا معنى لإنكاره من غيرنا، فإذا صارت العلة علة مؤثرة عندنا قدمنا الاستحسان إذا قوي أثره على القياس وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده، لأن العبرة لقوة الأثر، وصحته دون الظهور، وهذا قليل، والأول أكثر من أن يحصى.

ثم المستحسن بالقياس الخفي يصلح [٤٦/ أ] تعديته بخلاف المستحسن بالنص كالسلم أو بالإجماع كالاستصناع، أو بالضرورة كتطهير الحياض والأواني، والاستحسان ليس من تخصيص العلة كما توهمه البعض، واعلم أن تجويز تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف الحكم عن الوصف المدَّعى علة في

---

(١) انظر تقسيم الأصوليين للقياس: «الأصول» للسرخسي (٤٣٨-٤٣٩)، «الإحكام» للآمدي (٤/ ٤)، «تشنيف المسامع» (٣/ ٤٠٤)، «شرح العضد على ابن الحاجب» (٢/ ٢٤٧)، «فواتح الرحموت» (٢/ ٣٢٠)، «شرح الكوكب المنير» (٤/ ٢٠٩).

بعض الصور لمانع قول الإمام أبي زيد والكرخي، وأبي بكر الرازي، وأكثر العراقيين من أصحابنا، ومذهب مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة، وذهب مشايخ ديارنا قديمًا وحديثًا إلى عدم تجويزه، وهو أظهر قولي الشافعي[١].

وحكم القياس تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه، وزاد الإمام أبو زيد: ولا إجماع ولا دليل فوق الرأي ليثبت الحكم فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ.

التعبد بالقياس:

ويجوز التعبد بالقياس، بأن يوجب الشارع العمل بموجبه عند الأئمة الأربعة والسلف من الصحابة والتابعين، وأكثر الفقهاء والمتكلمين، ويمتنع عقلًا عند الشيعة والنظام وبعض المعتزلة [٤٦/ ب] وعند القاساني، وداود الأصفهاني وابنه والنهرواني سمعًا، ويجب عند القفال وأبي الحسين البصري، وقال أصحاب الظواهر والخوارج بنفي القياس إما في الشرعيات خاصة أو فيها وفي العقليات أيضًا، ثم الجمهور القائلون بجواز التعبد بالقياس اختلفوا في ثبوته، فقيل: بالعقل، وقال الأكثر: بالسمع، فقال أبو الحسين: بسمعي ظني، وقال الأكثرون: بسمعي قطعي وهو المختار، وعندنا : أنه لايكفي نص الشارع على علة الحكم في تعديته بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس، وقال

---

(١) قال السرخسي: «زعم أهل الطرد أن الذين يقولون بالعلل المؤثرة، ويجعلون التأثير مصححًا للعل الشرعية لا يجدون بدًا من القول بتخصيص العلل الشرعية، وهو غلط عظيم كما نبينه، وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص في العلل الشرعية جائز وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة، وذلك خطأ عظيم من قائله، فإن مذهب من هو مرضي من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة مائل إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم» «الأصول» (٤٤١- ٤٤٢).

أحمد وأبو بكر الرازي والكرخي: إنه يكفي، وقال أبو عبد الله البصري: يكفي في التحريم دون غيره.

ولا يجري القياس في الحدود والكفارات عندنا، ويجري عند الجمهور ولا يجري القياس في جميع الأحكام الشرعية في المختار، وإن أثبته شذوذ[١].

وجوه الاعتراض على العلل:

وأما دفع القياس فإما بدفع العلل المؤثرة، أو بدفع العلل [٤٧/ أ] الطردية، أما دفع العلل المؤثرة بالنقض، وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم عنها، فالجواب عنه إما بمنع وجود العلة في صورة النقض، وإما بمنع معنى العلة الذي صارت العلة علة لأجله، وهو بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة إلى المنصوص، وإما بمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض، وإما بالدفع بغرض نحو خارج نجس، فيكون ناقضًا فنوقض بالاستحاضة، فنقول: الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فإنه حدث ثَمَّ، لكن إذا استمر يصير عفوًا فكذا هنا، فاعلم أنه إن تيسر دفع النقض بهذه الطرق فبها وإلا فإن لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة، وإلا فلا، وأما دفع العلل المؤثرة بفساد الوضع، وهو أن يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه، فلا شك أن ما ثبت تأثيره شرعًا بأن ظهر أثره بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع، لا يمكن فساد الوضع فيه، ولا يحتمله.

ودفعها [٤٧/ ب] بعدمها مع وجود الحكم لا يقدح فيها، لاحتمال وجود الحكم بعلة أخرى، ودفعها بالفرق وهو أن يبين في الأصل، وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فاسد على ما قالوا؛ لأنه غَصْب منصب التعليل.

وأما دفعها **بالممانعة**[٢]: فهي إما في نفس الحجة، لاحتمال أن يكون

---

(١) لأن في الأحكام الشرعية ما لا يعقل معناه.

(٢) «أصول السرخسي»: (٤٨٤).

متمسكًا بما لا يصلح دليلًا كالطرد والتعليل بالعدم، ولاحتمال أن لا يكون العلة هذا بل غيره، وإما في وجودها في الأصل أو في الفرع كما مر، وإما في شروط التعليل وأوصاف العلة ككونها مؤثرة، وإما دفعهما بالمعارضة، وهي أن يقيم المعترض دليلًا على نفي دليل المستدل فتجري تارة في الحكم، وتارة في علته، والأولى تسمى معارضة في الحكم، والثانية في المقدمة، أما الأولى: فإما بدليل المعلل، وإن بزيادة شيء عليه زيادة تفيد تقريرًا أو تفسيرًا، وهي معارضة فيها مناقضة، فإن دل على نقيض الحكم بعينه فَقَلْبٌ، وإن دل على حكم آخر يلزم منه [٤٨/ أ] ذلك النقيض يسمى عكسًا، والقلب أقوى من العكس، لأنه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل.

وإما بدليل آخر، وهو معارضة خالصة، وهو إما أن يثبت نقيض الحكم المعلل بعينه، أو بتغيير، أو حكمًا يلزم منه ذلك النقيض.

وأما الثانية فمنها ما فيه معنى **المناقضة**(١): وهي أن تجعل العلة معلولًا، والمعلول علة، وهي قلب أيضًا، وإنما يرد هذا إذا كانت العلة حكمًا لا وصفًا، والمخلص عن ورود هذا القلب أن لا تذكر علة على سبيل التعليل، بل يستدل بوجود أحدهما على وجود الآخر إذا ثبت المساواة بينهما.. ومنها ما هي خالصة عن معنى المناقضة والإبطال، وهي نوعان: أحدهما في حكم الفرع؛ بأن يذكر السائل علة أخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل، وهو صحيح فيمتنع العمل بهما إلا بترجيح إحدى العلتين على الأخرى، وثانيهما في علة الأصل؛ وهي أن يذكر السائل علة أخرى في المقيس عليه تفقد [٤٨/ ب] هي في الفرع، ويسند الحكم إليها معارضًا للمجيب في علته، وهو باطل إذ الحكم في الأصل يجوز أن يثبت بعلل مختلفة، فذلك الوصف الذي ادعى السائل عليته بحكم الأصل إن كان قاصرًا لا يقبل عندنا،

---

(١) «أصول السرخسي» (٤٩٦).

فتبطل المعارضة لبطلان التعليل، فكذا لا يقبل إن كان متعديًا إلى فرع مجمع عليه أو إلى فرع مختلف فيه، وكل كلام صحيح إذا أراده السائل أو أهل الطرد في مقام السؤال على وجه الفرق، ولا يقبل منهم أن يورده على سبيل الممانعة حتى يقبل، وأما دفع العلل الطردية فإما بالقول بموجب العلية، وهو إلزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود، وهو يلجئ المعلل إلى القول بالعلة المؤثرة.

وإما بالممانعة(١): وهي إما بمنع وجود الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الفرع، وإما بمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع، وإما بمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الأصل، وإما بمنع صلاحية الوصف [٤٩/ أ] للحكم بعد تسليم وجود الوصف، وإما بمنع نسبة الحكم إلى الوصف، وكذا يندفع العلل الطردية بفساد الوضع، وهو عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم، وهو فوق المناقضة في الدفع، وبالمناقضة، وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته لمانع أو لغيره عند من لم يجوز تخصيص العلة، وعند من جوزه لغير مانع، وهي تلجئ أصل الطرد إلى العلة المؤثرة.

واعلم أن القائس قد ينتقل في قياسه من كلام إلى آخر قبل أن يتم إثبات الحكم الأول.. وأقسامه المعتبرة في المناظرة أربعة:

الأول: الانتقال إلى علة لإثبات علة القياس.

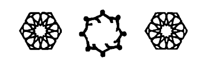
الثاني: الانتقال إلى علة لإثبات حكم القياس.

الثالث: الانتقال إلى علة أخرى لإثبات حكم آخر يحتاج إليه حكم القياس.

(١) «أصول السرخسي» (٤٨٦-٤٩٠).

الرابع: الانتقال إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس بأن يثبت بعلة القياس.

وهاهنا حجج فاسدة يحتج بها بعضهم كالاستصحاب، فإنه حجة [٤٩/ب] عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده بدليلٍ وقع الشك في بقائه[١]، وعندنا حجة للدفع لا للإثبات، كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا؛ لأن الإرث من باب الإثبات، ولا يورث لأن عدم الإرث من باب الدفع، فيثبت، وكالتعليل بالنفي، وكالاحتجاج بتعارض الأشياء.



(١) أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري وغيره على بطلانه، ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير.
وذهب جماعة من أصحاب الشافعي، كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين إلى صحة الاحتجاج به، قال الآمدي: وهو المختار.

المرصد التاسع

في
المعارضة والترجيح

تعارض الدليلين: كونهما بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر، والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد، بشرط تساويهما في القوة، أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع(١).

والقوة المذكورة: رجحان، وإن كان أقوى مما هو غير تابع لا يسمى رجحانًا، فلا يقال: النص راجح على القياس.

والترجيح: عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفًا حتى قالوا: إن القياس لا يترجح بقياس آخر، وكذلك الكتاب بكتاب، والحديث بحديث، والعمل بالأقوى، وترك الآخر واجب عند عامة العلماء، وإن قال قوم بوجوب التوقف، والتخير عند التعارض [٥٠/ أ] هذا إذا كان أحدهما أقوى بوصف هو تابع، وبوصف غير تابع كالنص مع القياس، وإذا تساويا قوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية، أو لا كالتعارض بين آية وآيتين، وسُنَّة وسُنتين، وقياس وقياسين، فحكمهما أنه إن كان التعارض بين قياسين يعمل

---

(١) قال شمس الأئمة السرخسي في «الأصول» (٣٠٠): «اعلم أن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينها التعارض والتناقض وضعًا لأن ذلك من أمارات العجز والله يتعالى عن أن يوصف به، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ؛ فإنه يتعذر به علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ. وإذا لم يوجد ذلك يقع التعارض بينهما في حقنا من غير أن يتمكن التعارض فيما هو حكم الله تعالى في الحادثة؛ ولأجل هذا يحتاج إلى معرفة تفسير المعارضة وركنها وشرطها وحكمها».

بأيهما شاء، وإن كان بين آيتين أو قراءتين، أو سُنَّتين قوليتين، أو فعليتين [أو مختلفتين] أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر، فإن علم المتأخر منهما فناسخ، وإلا فإن أمكن الجمع باعتبار مخلص من الحكم أو المحل أو الزمان، فذاك وإلا يترك العمل بالدليلين.

وإن أمكن المصير من الكتاب إلى السنة، ومن السنة إلى القياس وقول الصحابي يصار إليه، وإلا يقرَّرُ الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين، وهذا معنى تقرير الأصل كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار، فلا يجري النسخ بين القياسين؛ ولا يقع التعارض بين الإجماع وبين دليل آخر قطعي، ولا ترتيب بين القياس، وقول الصحابي فيما يدرك [٥٠/ ب] بالقياس يعمل بأيهما شاء بشرط التحري كما في القياسين، ودفع المتساويين في القوة بالجمع بينهما، إما بدفع اتحاد الحكم أو المحل أو الزمان، وإما بوجود صريح اختلاف الزمان، فيكون الثاني ناسخًا للأول، أو بوجود دلالتين كنصين أحدهما محرم والآخر مبيح، فيجعلُ المحرِّمُ ناسخًا؛ لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة والمبيح ورد لإبقائه، ثم المحرم نسخه، وإن كان أحد الدليلين مثبتًا، والآخر نافيًا، فإن كان النفي مبنيًا على العدم الأصلي، فالمثبت مقدم، وإلا فإن تحقق أنه بالدليل تساويا، وإن احتمل الأمرين ينظر ليتبين الأمر.

واعلم أن بعض ما يقع به الترجيح يعرف [مما سبق] لاسيما وجوه الترجيح في النص والإجماع كترجيح النص على الظاهر، والمفسر على النص، والمحكم على المفسر، والحقيقة على المجاز، والصريح على الكناية، والعبارة على الإشارة، والإشارة على الدلالة، والدلالة على الاقتضاء عند التعارض، والنهي على الأمر، والأمر على الإباحة على الصحيح والنهي [٥١/ أ] على الإباحة، والأقل احتمالًا، على الأكثر احتمالًا. والمجاز على المشترك على الأصح، والمجاز على المجاز بشهرة علاقة أحدهما أوقوته، إن اتحدت جهتهما أو قربت جهته من الحقيقة، أو رجحان دليله، أو شهرة

استعماله، والأشهر مطلقًا يقدم على غير الأشهر في اللغة والشرع والعرف سواء كانا حقيقيين أو مجازيين، أو أشهرهما حقيقة، وغيره مجاز، أو أشهرهما مجاز والآخر حقيقة عندنا، وعند الجمهور لا عند أبي حنيفة؛ فإن الحقيقة المستعملة لا على وجه الشهرة ترجح على المجاز المشهور عنده.

واللغوي المستعمل شرعًا في معناه اللغوي يقدم على اللفظ الشرعي المنقول عن معناه اللغوي بخلاف المنفرد الشرعي، وهو ما لم يستعمله الشارع في مدلوله اللغوي أصلًا، بل استعمله في عرفه دائمًا، فإنه إذا أطلق الشرع ذلك اللفظ ترجح معناه الشرعي على معناه اللغوي، ويقدم أحد المتعارضين على الآخر بتأكيد دلالة أحدهما.

ويرجح في دلالة الاقتضاء الإضمار بضرورة الصدق على [٥١/ ب] ضرورة وقوعه شرعًا.

ويرجح في تعارض الإيمائين ما يستدل فيه على العلية بانتفاء العبث في كلام الشارع على غيره من أقسام الإيماء من ترتيب الحكم على وصف.

ويرجح الدال بمفهوم الموافقة على الدال بمفهوم المخالفة، وما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالإشارة، وبالإيماء، وبالمفهوم موافقة ومخالفة.

وتخصيص العام على تأويل الخاص، والخاص ولو من وجه على العام مطلقًا، والعام الذي لم يخصَّ على ما خُصَّ، والمقيد ولو من وجه على المطلق، ومطلق لم يخرج منه [بقيد] على ما أخرج منه، وتقييد المطلق على تأويل المقيد، والعام الصريح الشرطي على النكرة المنفية، وغيرها كالجمع المحلى باللام، والمضاف ونحوهما، والجمع المحلى باللام، والاسم الموصول كمن وما على اسم الجنس المعرف باللام، والإجماع على النص كتابًا كان أو سنة.

والمقدم من الإجماعين الظنيين المتعارضين على ما بعده كالصحابة على التابعين والتابعين على تبع التابعين.

وكل ما ذكر ترجيحٌ بحسب المتن غير ترجيح الحظر على الإباحة [٥٢/ أ] وترجيح المثبت على النافي، لأنهما من الترجيح بحسب المدلول، ومنه رجحان الحظر على الندب وعلى الكراهة، والوجوب على الندب، والدارئ للحدِّ على الموجب له، والموجِب للطلاق والعتق على عدمهما، وقد عكس الترجيح فيهما، والأخف على الأثقل.

والترجيح بحسب السند وجوه:

ترجيح الخبر المشهور على الآحاد، والمتواتر على المشهور، وخبر المعروف بالفقه على غيره، والمرسل على المسند عندنا، والمسند على المرسل عند الشافعي، ومرسل التابعي على مرسل تبع التابعي، والأعلى إسنادًا على الأسفل، والمسند المعنعن إليه عليه السلام على ما يحاول إلى معروف من كتب الحديث وعلى المشهور أيضًا، والمسند إلى كتاب معروف على مشهور غير مسند، والمسند إلى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف بصحة كسنن أبي داود، والمسند بالاتفاق على مختلف في كونه مسندًا، والرواية بقراءته على الشيخ على الرواية بقراءة الشيخ [٥٢/ ب] عليه عند أصحابنا، وعكسه عند غيرهم، وغير المختلف في رفعه إليه عليه السلام على المختلف فيه، وغير المختلف في طريقه على المختلف فيه، وغير المختلف في متنه على المختلف فيه، والراوي بسماعه من الرسول عليه السلام على الآخر يحتمل سماعه وعدمه، وسكوته عليه السلام عما جرى بحضوره على سكوته عليه السلام عما جرى بغيبته وسمعه، وورود صيغة منه عليه السلام فيه على الفهم منه ورواه الراوي بعبارة نفسه، وخبر الواحد فيما لا يعم به البلوى على خبره فيما يعم به البلوى.

والترجيح فيما يسند إليه المنقول أن يُرجَّح بزيادة الثقة بقوله وبالفطنة، وبالنحو، ويرجح الأشهر بإحدى هذه الصفة على من اتصف بأحدها، وبالاعتماد على الحفظ لا على نسخته، وبالاعتماد على تذكرة سماعه لا على

حفظ نفسه، وبموافقة عمل أحدهما برواية نفسه، ولم يعلم عمل الآخر وبأن يعلم عدم رواية أحد المرسلين إلا عن عدل، ولم يعلم الآخر به، وبمباشرة أحدهما لما رواه دون الآخر، [٥٣/ أ] وبكون أحدهما صاحب الواقعة دون الآخر، وبكونه من أكابر الصحابة، وبكونه مقدم الإسلام على إسلام الآخر، وبكونه مشهور النسب، وبكونه غير ملتبس بما ضعف روايته، والآخر ملتبس به، وبكون تحمل الرواية من أحدهما في البلوغ كابن مسعود رضي الله عنه وتحمل الآخر صبيًا كابن عباس، وبكون مُزكّى أحد الراويين أعدل أو أوثق، وبقول مزكي أحدهما صريحًا: إنه عدل، وبقول مزكّي الآخر: قد حكم بشهادته، وبقول مزكى أحد الراويين إنه حكم بشهادته، وبقول مزكى الآخر قد عمل بروايته، والترجيح بحسب الخارج من وجوه ترجيح الموافق لدليل آخر على ما لا يؤيده دليل، والموافق لعمل أهل المدينة، والموافق لعمل الأئمة الأربعة أي الخلفاء الراشدين، والموافق لعمل الأعلم، والمرجح بدليل تأويله من أحد المأولين وما ذكر فيه العلة للحكم، والعام الوارد على سبب خاص في حق ذلك [السبب] على العام الوارد لا على سبب، والعام الوارد [٥٣/ ب] لا على سبب في حق غير ذلك السبب على العام الوارد عليه، والعام الذي لم يعمل به في صورة ما على عام عمل به في صورة، ليعمل به أيضًا، وقيل: الترجيح للعام المعمول [به] على غيره، والعام الأمَسّ بالمقصود على غيره، وأحد الخبرين بتفسير راويه بقول أو فعل على آخر لم يفسره راويه بأحدهما، وأحد النصين بذكر سبب وروده على الآخر، وبقرائن تأخره عن الآخر كتأخر الإسلام، وكونه مؤرخًا بتاريخ مضيق، والآخر بتاريخ موسع، وكونه تشديدًا[1]، وكل ما ذكر التراجيح المتعلقة بالمنقولَيْنِ.

---

(١) لأن التشديدات متأخرة في التشريع الإسلامي.

وأما التراجيح المتعلقة بالمعقولَين أي القياسين:

فما عرف فيه علِّية الوصف بالنص الصريح أولى مما عرف إيماءً، ويرجح في الإيماء ما يفيد ظنًا أغلب وأقرب إلى القطع على غيره، وما عرف بالإيماء مطلقًا على ما علم بالمناسبة، ويرجَّح تأثير العين، ثم النوع، ثم الجنس القريب، ثم الأقرب فالأقرب، واعتبار شأن الحكم أولى من اعتبار شأن العلة، فيرجح تأثير جنس العلة في نوع [٥٤/ أ] الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم، ويرجح أحد القياسين بقوة ثباته على الحكم، وبكثرة الأصول، وبالعكس، بأن يعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف، وبكون حكم أصل أحدهما قطعيًا لا حكم الآخر، وبعدم كون حكم أصل أحدهما معدولًا عن سنن القياس اتفاقًا، وحكم أصل الآخر يظن أنه معدول عنه، وبعدم كون حكم أصل أحدهما منسوخًا اتفاقًا، ونسخ حكم أصل الآخر مختلف فيه، وبدلالة دليل خاص على تعليل حكم الأصل بما علل به في أحدهما دون الآخر، وبكون وجود علة الحكم في أصل أحدهما مقطوعًا أو مظنونًا بالظن الأغلب دون الآخر، وبكون مسلك العلية في أحدهما قطعيًا أو أغلب على الظن دون الآخر، وبكون نفي الفارق بين الأصل والفرع في أحدهما قطعيًا، وفي الآخر ظنيًا، وبكونه في أحدهما مظنونًا دون الآخر وبكون وصف أحدهما حقيقيًا ووصف الآخر اعتباريًا أو حكمة مجردة، وبكونه [٥٤/ ب] في أحدهما ثبوتيًا وفي الآخر عدميًا، وبكونه في أحدهما باعثة، وفي الآخر مجرد أمارة، وبكون العلة في أحدهما منضبطة، وفي الآخر مضطربة، وبكونها في أحدهما ظاهرة، وفي الآخر خفية، وبكونها في أحدهما متحدة، وفي الآخر متعددة، وبكون الوصف في أحدهما متعديًا في فروع أكثر، وبكون العلة في أحدهما مطردة، [وفي الآخر منقوضة، وبكونها مطردة]

ومنعكسة [في أحدهما] دون الآخر، وبكونها مطردة فقط في أحدهما، وفي الآخر منعكسة فقط، وبكونها جامعة ومانعة للحكمة دون الآخر، وبكون أحد مسلكي العلية في أحدهما السَّبر، وفي الآخر المناسبة [وبكون العلة في أحدهما المناسبة وفي الآخر الشبيهية]، وبقوة المصلحة عند تعارض أقسام المناسبة، فقدمت الأمور الخمسة الضرورية على الحاجية، والتحسينية، والحاجية على التحسينية والتكميلية من الخمسة الضرورية على أصل الحاجية، وقدمت الدينية على الأربع الأُخر الباقية عند تعارض الخمس الضرورية، وتقدم في الأربعة الباقية مصلحة النفس، ثم النسب، ثم العقل، ثم المال، ويقدم [٥٠/ أ] من العلتين المنقوضتين ما فيه موجب التخلف قويَ، ويرجح بانتفاء مزاحم العلة في أصل أحد القياسين، وفي المزاحمتين ما رجح العلة فيه على المزاحم، ويرجح ما قطع بوجود العلة في الفرع على ما ظن بوجودها فيه، وعند تعارض وجوه الترجيح فما كان بالوصف الذاتي أولى مما كان بالوصف العرضي، كترجيحنا الصحة على الفساد فيما يكون النية في رمضان في أكثر اليوم، فإنه صحيح عندنا فاسد عند الشافعي.

ومن التراجيح الفاسدة: الترجيح بغلبة الأشباه، وإنما كان فاسدًا، لأن الوصف الواحد المؤثر في الحكم المطلوب أقوى من المشابهة في ألف وصف غير مؤثر، والترجيح بكون الوصف أعم كالطعم، فإنه يشمل القليل والكثير عند الشافعي بخلاف الكيل والوزن عندنا، وإنما كان فاسد الترجيح بالتأثير لا بالصورة، والترجيح بكثرة الدليل، وإنما كان فاسدًا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، لأن كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر، فوجود الغير وعدمه سواء، فلا ترجيح بكثرة الرواة [٥٤/ ب] عندنا ما لم تبلغ حد الشهرة، فإنه يُحصِّل هيئة اجتماعية، ويكون الحكم منوطًا بالمجموع من حيث هو المجموع فيعتبر الكثرة.

وإذا كان الحكم منوطًا بكل واحد منها لا بالمجموع لا تعتبر الكثرة بل كل واحد، وكثرة الأصول والكثرة فيما إذا قارنت النية أكثر النهار في رمضان من قبيل الأول[١]، وكثرة الأدلة من قبيل الثاني[٢].



(١) أي من قبيل نوط الحكم بالمجموع لا بكل واحد.

(٢) «أصول السرخسي» (٤٧٢)، «المعتمد» (٢/ ٢٩٩)، «البرهان» (١/ ١١٤٢)، «المحصول» (٢/ ٤٤٣)، «الإحكام» للآمدي» (٤/ ٢٣٩)، «الإبهاج» (٣/ ٢٠٨)، «تشنيف المسامع» (٣/ ٤٨٥)، «شرح تنقيح الفصول» (٣٢٦-٣٣٥)، «كشف الأسرار» (٤/ ٧٧)، «شرح العضد» (٢/ ٣٠٩)، «شرح الرملي على الورقات» (٢٦١).

المرصد العاشر

في
الاجتهاد[1]

وهو استفراغُ الفقيه الوسعَ لتحصيل ظن بحكم شرعي، وشرطه: أن يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعًا وأقسامه المذكورة، وعلم السنة متنًا وسندًا، ووجوه القياس كما ذكرنا، بعد كونه عالمًا بالله وبصفاته، مصدقًا بالرسول وبما جاء به بالدليل ولو إجماليًا.

وحكمه: غلبة الظن على احتمال الخطأ، فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب، وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب، فعندنا في كل حادثة حكم معين عنده تعالى، وأما عند المعتزلة فالحكم عنده تعالى ما أدى إليه [٥٥/ أ] اجتهاد كل مجتهد، واختلف في تجزُّئ الاجتهاد، بمعنى أن يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون بعضها[2]، وفي أنه عليه السلام هل كان

(١) الاجتهاد في اللغة: هو افتعال مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فيقال: جهد دابته وأجهدها إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها، وجهد الرجل: إذا بلغ غاية الأمر الذي لا يألو عن الجهد فيه، وبلغ فيه طاقته، واجتهد رأيه ونفسه حتى بلغ مجهوده وبذل وسعه، وجدَّ فيه وبالغ حتى بلغ غايته، فالاجتهاد بذل الوسع.
انظر: «الصحاح» للجوهري (٢/ ٤٠٢)، «لسان العرب» (٣/ ١٣٣)، «العين» للخليل (١٦٠)، «أساس البلاغة» (١/ ١٥٨)، «القاموس المحيط» (٢٤٩- ٢٥٠).

(٢) والجمهور على جواز تجزئ الاجتهاد، أي يجوز أن يجتهد في بعض المسائل دون بعض، وفي فن دون فن، وفي باب دون باب من الأبواب الفقهية حتى يحصل المعرفة بمأخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمأخذ أمكن الاجتهاد، وانظر: «تشنيف المسامع» (٤/ ٥٧٦)، «البحر المحيط» (٦/ ٢٠٩- ٢١٠)، «الموافقات» =

متعبدًا بالاجتهاد فيما لا نصَّ فيه، واختار أبو يوسف وأحمد وقوعه، خلافًا لبعض أصحاب الشافعي والإمامية ورؤساء المعتزلة، وقال بعضهم: بكونه متعبدًا فيما يتعلق بالحرب دون الأحكام الشرعية(١)، والجمهور قطعوا بأنه لا إثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي، خلافًا لنفاة القياس حيث ذهبوا إلى تأثيم المخطئ(٢)، والتقابل بين الدليلين العقليين محال، والجمهور على أنه لا تقابل بين الأمارات الظنية، ولا تعادل بعد التقابل بينها، خلافًا لأحمد والكرخي(٣)، ولا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد، وإذا كان لمجتهد قولان في وقتين، فالظاهر كون الأخير رجوعًا عن الأول، ولا يجوز لمجتهد [٥٥/ ب] أن ينقض حكم نفسه في المسائل الاجتهادية إذا تغير اجتهاده، ولا حكم غيره إذا خالف اجتهادُه اجتهادَه بالاتفاق(٤)، هذا ما لم يكن مخالفًا لقاطع، وإذا خالف قاطعًا

= (٥/ ٤٥- ٤٦)، «إعلام الموقعين» (٦/ ١٢٩- ١٣٠)، «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٢٠٤- ٢١٢- ٢١٣).

(١) ذهب الإمام أحمد والقاضي أبو يوسف إلى أنه ﷺ كان متعبدًا بالاجتهاد، وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم: إنه لم يكن متعبدًا به، وجوز الشافعي في «الرسالة» ذلك من غير قطع، وبه قال بعض أصحاب الشافعي، والقاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري.
وذهب بعضهم إلى أنه كان له الاجتهاد في أمور الحرب دون الأحكام الشرعية، وقال الآمدي: والمختار جواز ذلك عقلًا ووقوعه سمعًا.

(٢) «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٢).

(٣) قال الآمدي: «وأكثر الفقهاء إلى جوازه، وهو المختار» «الإحكام» (٤/ ٢٣٨).

(٤) فإنه لو جاز نقض حكمه إما بتغير اجتهاده أو بحكم حاكم آخر لأمكن نقض الحكم بالنقض، ونقض نقض النقض إلى غير نهاية، ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها» اهـ. «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٤٥- ٢٤٦).

نقضه اتفاقًا، ولو حكم مجتهد بخلاف اجتهاده كان حكمه باطلًا، وإن قلد فيه مجتهدًا آخر، فإن تعاطاه مقلدًا ثم علم تغير اجتهاد مقلدّه، فالمختار: أنه كذلك، وإن حكم مقلد بخلاف مذهب إمامه، فإن جاز تقليد غير إمامه جاز وإلا فلا، وإذا أدى اجتهاد مجتهد إلى حكم فهو ممنوع عن تقليد مجتهد آخر اتفاقًا، وأما قبل الاجتهاد فالمختار: أنه ممنوع عن التقليد مطلقًا، وقيل إلا أن يكون المقلَّد أعلم منه صحابيًا أو غيره، وقال الشافعي: إلا أن يكون المقلَّد صحابيًا، وقيل: إلا أن يكون صحابيًا [أوتابعيًا] أرجح، وذهب أحمد وسفيان الثوري إلى أنه غير ممنوع مطلقًا[١]، واختلف في جواز الخطأ على النبي عليه السلام في اجتهاده بناء على جواز اجتهاده، وعلى تقدير جواز الخطأ [٥٦/ أ] لا يقرر عليه[٢]، [واختلف في أن النافي للحكم هل هو مطالب بدليل؟] والمختار أن النافي للحكم مطالب بالدليل، وقيل: مطالب به في الحكم العقلي لا الشرعي، وقيل: لا مطلقًا، واختلف في جواز التقليد في العقليات من مسائل الأصول كوجود الباري وما يجوز له، و[ما] يجب ويمتنع من الصفات، قال عبد الله العنبري: بجوازه، وقالت طائفة: بوجوبه وأن النظر والبحث فيه حرامان[٣].

ويلزم التقليدُ غيرَ المجتهد وإن كان عالمًا ببعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد، وقيل: إنما يلزم بشرط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله.

---

(١) انظر «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢١٦- ٢٤٧).

(٢) قال الآمدي: «اختلفوا في جواز الخطأ عليه في اجتهاده، فذهب بعض أصحابنا إلى المنع من ذلك، وذهب أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة إلى جوازه لكن شرط أن لا يقر عليه، وهو المختار...» «الإحكام» (٤/ ٢٦١).

(٣) انظر «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٧٢).

[الاستفتاء والإفتاء:]

والمستفتى إن ظن علم المفتي وعدالته إما بالخبر، أو بأن رآه منتصبًا للفتوى، والناس متفقون على سؤاله يستفتيه بالاتفاق، ومن عُدِمَ علمه أو عدالته أو كلاهما لا يستفتيه اتفاقًا، فإن كان مجهول العلم، وهو المجهول الذي فيه الكلام، فالمختار امتناع استفتائه، وإن كان مجهول العدالة معلوم العلم يستفتيه لغلبة العدالة [٥٦/ ب] في المجتهدين(١).

والمجتهد إذا اجتهد في واقعة وتكررت لا يلزمه تجديد الاجتهاد وتكرار النظر في المختار، وقيل: يلزمه(٢)، والمختار جواز أن يفتي غير المجتهد بمذهب مجتهد لو كان مطلعًا على مآخذ الأحكام أهلًا للنظر وإلا فلا، وقيل: إنما يجوز لغير المجتهد عند عدمه لا عند وجوده، وقيل: يجوز مطلقًا، وقيل: لا يجوز مطلقًا(٣).

وجواز تقليد المفضول للمقلد، إذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا، وعن أحمد وابن سريج أن الأفضل متعين لتقليد ذلك العامي، وإذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع عنه إلى غيره اتفاقًا، وأما في حكم مسألة أخرى، فالمختار جواز تقليد غيره(٤).

نحمد الله على إتمام ما أردتُّه حمد الشاكرين، ونصلي على أفضل النبيين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ونرجو منهم الشفاعة في يوم الجزاء والدين.

---

(١) «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٨٢).

(٢) قال الآمدي في «الإحكام» (٤/ ٢٨٣): «والمختار: إنما هو التفصيل، هو أنه إما أن يكون ذاكرًا للاجتهاد الأول، أو غير ذاكر له، فإن كان الأول، فلا حاجة إلى اجتهاد آخر، كما لو اجتهد في الحال، وإن كان الثاني، فلا بد من الاجتهاد، لأنه في حكم من لم يجتهد».

(٣) «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٨٧).

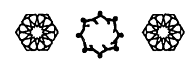
(٤) «الإحكام» للآمدي (٤/ ٢٨٧- ٢٨٩).

تم كتابة هذا الكتاب على يد مصطفى بن يعقوب بن زكريا بن عبد الله رحمة الله لمن دعا لهم وللمسلمين أجمعين.

مصنفه ومؤلفه يوسف بن حسين المشهور

بمولانا الكرماستي رحمه الله ونور الله مرقده آمين يا معين

تاريخ كتابته سنة ٩١٨هـ في أواخر شهر ذي الحجة.



فهرس الموضوعات

